بنية الجملة والترجمة، من خلال القرآن الكريم

د. عبد الحميد دباش
جامعة باتنة - الجزائر

تسعى الترجمة إلى نقل المعلومة من لغة إلى أخرى نقلاً أميناً، وهذا الأمر لا يتحقق بسهولة؛ لاختلاف الوسائل التي تستعملها كل لغة في صياغة الرسالة[1] الواحدة. سنحاول هنا إثبات أن الترجمة الناجحة هي التي تتم على مستوى البنيات؛ أي التي تبحث عن البنيات الموافقة بين الجُمل في اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها.

إذا كانت ترجمة النص الأدبي لا تمانع من أن يكون النص المترجم عملاً إبداعيًّا جديدًا تظهر فيه ذاتية المُترجم، وإذا كانت ترجمة نص من الكلام اليومي ترضي في كثير من الأحيان بالمحتوى العام للرسالة، وإذا كانت الترجمة العلميّة تكتفي بالمُصطلح، فإنَّ ترجمة القرآن، والنص المُقدّس بصفة عامة، بوصفه نصًّا دينيًّا يحمل فكرة دقيقة، تقتضي النقلَ بأمانة مُتناهية؛ ودِقة الفكرة تتمثل في مضمونها المُحدّد بشكل خاص وفريد؛ إذ يُساهم كلُّ عنصر من الشكل في بناء هذا الكُل المُتناسق والمتكامل، ومن ثمَّ أيّ تعديل في الشكل سيؤدي بالضرورة إلى تحوير مُحتوى الرسالة أو إفساده.

هذا ما جعل المسلمين يرفضون فكرة الترجمة المُطلقة أو المثالية المُسماة" ترجمة حرفية[2]، التي تعني عندهم " نقل ألفاظ من لغة إلى نظائرها من اللغة الأخرى بحيث يكون النظم موافقًا للنظم والتركيب موافقًا للتركيب[3]. والترجمة، بهذا المعنى، مُستحيلة، في رأيهم، لأنَّ" القرآن كلام الله، المنزل على رسوله ﷺ بألفاظه ومعانيه[4] صيغ في العربية تحديًا وتعجيزًا للعرب وغيرهم[5].

أما الترجمة المُمكنة عندهم فهي التي يسمونها "ترجمة تفسيرية"[6]، وهي التي تنقل المعاني العامة بوصفها فهمًا وتأويلاً شخصيًّا للنص القرآني.

نجد الفكرة نفسها عند العديد من المعاصرين المشتغلين بالترجمة، فهم يعتقدون أنه" إذا أعطينا الترجمة تعريفًا ضيقًا، بمعنى الانتقال من لغة إلى أخرى دون تسرب أي معلومة، فإنَّ الترجمة (بهذا

المفهوم) لا وجود لها بالتأكيد، لأنَّ دلالة سلسلة لغوية ما لا يُمكن فصلها عن الرامزة[٧]. التي جاءت فيها[٨]، وذلك لتلازم الشكل والمضمون. هذا لا يعني أنَّ الترجمة عندهم مستحيلة مطلقًا، بل يُمكن الوصول إليها بوسائل أخرى؛ فإذا لم يتحقق التوافق في اللغتين على مستوى الأنساق النحوية، فإنَّ ذلك يمكن أن يتم على المستوى الدلالي بأن نكتفي بنقل محتوى الرسالة من اللغة الأولى إلى اللغة الثانية؛ فعلى سبيل المثال، "إذا كان صنف {نحوي} غير موجود في لغة ما، فإنَّ معناه يُمكن أن يُترجم <...> بوساطة العديد من الوسائل المُعجميّة[٩]،. فصيغة المثنى، في العربية مثلاً، يُمكن أن يُعبّر عنها في الفرنسية بإضافة كلمة " اثنين" (DEUX) للاسم المراد تثنيته، كما هي الحال مع لفظة "فتيان" في قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانَ﴾[١٠]، التي تعطي:

- (S.E.KECHRID) "DEUX JEUNES GENS ENTRERENT AVEC LUI EN PRISON"

من جهة أخرى، تسعى الترجمة، بهذا المفهوم، وإن كانت تتناول ظاهريًا الوحدات النحوية، عندهم إلى نقل المعنى العام للرسالة كهدف نهائي دون الاهتمام بكيفيّة بنائها، ولا بالوحدات المُشكلة لها: "فعندما نترجم من لغة إلى أخرى، يؤكد ر.جاكوبسون، غالبًا ما نقوم باستبدال رسائل في إحدى اللغات، لا بوحدات منفصلة، بل برسائل كاملة من اللغة الأخرى"[١١]، وهذا قريب مما يسميه ي. نيدا " الترجمة الدينامية"[١٢]، التي تعني عند إعطاء رسالة المتلقي " أقرب مُرادف طبيعي لرسالة لغة المصدر"[١٣]، من حيث إنها " تعكس معنى المصدر ومضمونه[١٤].

من هنا تأخذ الترجمة صبغة التأويل أو القراءة الشخصية للنص، بالضبط مثلما مرَّ معنا عند المسلمين. وهذا ما يوضحه ر.جاكوبسون، مرة أخرى، بقوله: " لا يوجد عادة تكافؤ تام بين الوحدات المُرمَّزة {في لغتين} غير أنه يمكن لنا أن نؤول بطريقة ملائمة رسائل، في لغة ما، بوحدات أو رسائل من لغة أخرى"[١٥].

في الواقع، حتى إن قبلنا بالاقتصار على نقل المحتوى الكلّي للرسالة أو معناها العام دون الاهتمام بشكلها، على أنَّ الرسالة " خبر" قبل كل شيء، والخبر (أو المعلومة) يمكن الحصول عليه بطريقة أو بأخرى، فهل ذلك يكفي للوصول إلى المعنى الحقيقي، أو على الأقل المقرب لهذه الرسالة؟ من جهة أخرى هل المعنى الكلّي هو المجموع الرياضي للمعاني الجزئية كافة؟ أي هل الرسالة محتوى عام يُمكن الوصول إليه بتجميع معاني الوحدات تجميعًا اعتباطيًّا، لا يأخذ بالاهتمام طبيعة العناصر، ولا كيفيّة تضامِّها؟

الجواب هو أنه يُمكن لأكثر من رسالة أن تشترك في مدلول عام، غير أنَّ هذا المدلول يأخذ معنى خاصًّا في كل رسالة، تبعًا لطبيعة الوحدات الموجودة فيها وكيفيّة ترابطها بعضها ببعض، فمن غير الدقّة إذًا أن نعطي ترجمة واحدة لجملتين بشكل: س + ع، ع + س، بحجة أنهما يضمان العناصر (س،ع) نفسها، أو أنهما يُعبّران عن الفكرة نفسها، ومن ثم يكون لهما مُحتوى واحد هو المعنى العام لهما. هذه حُجّة ضعيفة بسبب اختلاف الجملتين على المستوى البنيوي التركيبي تبعًا لاختلاف ترتيب العناصر، وهذا ما يؤدي إلى تباين المحتوى الدلالي الإخباري؛ ففي الأولى يُخبر عن س، و في الثانية يُخبر عن ع، أي إنَّ موضوع الحديث هو العنصر الأول في كِلا الحالتين ما يجعل منهما جُملتين مختلفتين.

إنّ الاهتمام الكلي بالمعنى العام للرسالة، مع

بنية الجملة والترجمة: من خلال القرآن الكريم

إهمال الجانب الشكلي البنيوي، يجعل من الترجمة عملاً سطحيًّا، تقريبيًّا، يفتقد إلى الموضوعية. فالتجربة الإنسانية، الواقعية، الواحدة، تُعبِّر عنها كُلُّ لغة بوسائلها التركيبيّة الخاصة، مستعملة في ذلك أصنافًا[١٦]، وبنيات[١٧] نحوية مختلفة[١٨]؛ أي إنَّ " كل لغة تمثل طريقة مميزة في تقطيع وتسمية تجربة لا لغوية مُعينة، مشتركة بين الناس، في كل مكان[١٩].

إن الترجمة عملية معقدة، مُحاطة بمخاطر عديدة، فهي تفرز الكثير من المشكلات، يعود جُلها إلى المستوى التركيبي، كما جاء عند ج. مونان[٢٠].

هذه المشكلات التركيبيّة وغيرها يُمكن أن تجد حلَّها في إطار نظرية عامة للترجمة[٢١] تقوم بوصف مختلف اللغات وصفًا دقيقًا باعتماد النتائج التي توصلت إليها اللغويات العامة والوصفيّة، من خلال بحثها المستمر عن مفاهيم عامة أو ما يعرف بالكونيات (universaux)، بوصفها من أساسيات هذه النظرية. وما النحو الثنائي التفارقي الذي يدعو إليه ر.جاكوبسون، والذي" يقوم بتعريف ما يُقرِّب وما يُفرِّق بين لغتين، من جهة اختيار وتحديد المفاهيم النحوية[٢٢] إلا جزء من هذه العملية.

وعملنا هذا يسير في الاتجاه نفسه؛ إذ نسعى إلى إيجاد الوسائل والأدوات العامة التي تسمح لنا بالانتقال من لغة إلى أخرى دون أن نبتعد عن المحتوى الحقيقي للرسالة، الذي يميزها عن أي رسالة أخرى، وهذا لا يتأتى إلا باحترام البنيوي أو التركيبي، في كلا اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها.

إنَّ الترجمة تبدأ في رأينا من الجانب الشكلي بكل مُركّباته، بما في ذلك المركبة التركيبيّة؛ لتصل في النهاية إلى محتوى الرسالة، بحيث يكون هذا المحتوى مُتميِّزًا عن محتوى أي رسالة أخرى، وإن احتوى كلٌّ منهما على العناصر نفسها؛ فطريقة تركيب العناصر وترابطها هو الذي يعطي الجملة بنيتها، ومن ثم معناها الخاص؛ من هنا " لا يُمكن، من الناحية التركيبية، أن نعدّ جملتين أنهما متطابقتان إذا كان لهما القيمة الدلالية نفسها {أي المحتوى نفسه}، ولكنهما مشكَّلتان بكيفيتين مختلفتين[٢٣]. بل يجب أن ننظر إليهما أنهما وحدتان متمايزتان تركيبيًّا ثم دلاليًّا، الأمر الذي يجعلنا نعطي لكل منهما ترجمة خاصة، مبتعدين بذلك عن فكرة " المعنى العام".

فتحرِّي الدقّة في الترجمة يفرض علينا إذًا أن نجد لكل جُملة من اللغة الأولى جُملةً تُوافقها في اللغة الثانية، وهذا التوافق لا يحصل على مستوى المحتوى العام ولا على مستوى الشكل، بمعنى أنَّ الترجمة لا تتم على مستوى الوحدات المُعجمية؛ لانعدام التطابق المعجمي المُطلق بين اللغتين؛ إذ لكل لغة تقطيعها الخاص للواقع، ولا على المستوى الشكلي البحت، لاستحالة التوافق الشكلي، فالعناصر تختلف من حيث طبيعتها وانتظامها من لغة إلى أخرى.

إنَّ الترجمة المقبولة لا يُمكن أن تتحقق، في رأينا، إلا على مستوى البنيات، فنحن عندما نُترجم فإننا لا نُترجم كلمات مستقلة؛ لأنَّ الكلمة تأخذ معناها في سياقها اللغوي أو التركيبي، ولا نترجم أصواتًا؛ لأنَّ لكل لغة صوتميتها[٢٤] ؛ أي نظامهما الصوتمي، ولا نترجم أشكالاً؛ لأنَّ لكل لغة صيغيتها[٢٥]، أي نظامها الصيغي (أو الصرفي)، وإنما نقوم بترجمة محتوى الرسالة، وهذا المحتوى تحدده البنية التركيبية (structure syntaxique) للجملة، على أنَّ دلالة الجملة هي محصلة بنيتها التركيبيّة؛ أي أنّ " إعداد دلالة الجملة يتم انطلاقًا من التشكيل البنيوي للجملة[٢٦]، وأنَّ المركبة الدلالية

لا يمكن أن تكون إلا " مركبة تأويليّة يتمثل دورها في إعطاء الجملة معنى، تبعًا لبنيتها التركيبيّة"[٢٧]. ثم إنَّ البنية التركيبية ترتبط، هي الأخرى، بالبنية المُركبيّة للجملة (structure syntagmatique) من حيث إنّ أي تغيير للثانية يكون له تأثير في الأولى.

للجملة إذًا عدد من البنيات ترجع إلى مستويات التحليل المختلفة: بنية مركبية تتألف من مجموع الوحدات التي تتسلسل خطيًّا، أو أفقيًّا، وفق ترتيب معين تتحدد فيه كل وحدة بما يسبقها، وما يلحقها، وهذا ما يوافق " الترتيب الخطي (order lineare) عند لوسيان تينيير، أي الترتيب الذي " تنظم وفقه الكلمات في السلسلة الكلامية"[٢٨]، وبنية تركيبية تمثل مجموع العلاقات البنيوية التي ترتبط وفقها الوحدات المدلالة، لتحديد وظائفها التركيبيّة داخل الجملة، ثم بنية دلاليّة (structure semantiqe) ممثلة بالعناصر كافة المشاركة في معنى الجملة، بارزة كانت أم مستترة، وكذا بنية إخبارية تتناول الخبر أو المعلومة؛ أي محتوى الرسالة، المتمثل في معنى الجملة الذي ينتقل من المتكلم إلى المخاطب، في وضعية تلفظية محددة. تتداخل هذه البنيات تداخلاً وثيقًا، وتتلازم داخل منظومة الجملة، وقد تتوازى فتشير إلى الوحدات نفسها ، لكنها لا تتطابق بأي حال من الأحوال؛ لانتماء كل منها إلى مستوى خاص.

من هنا يتوجب علينا" معاملة كل حدث من هذه الأحداث {اللغوية} في بنيته الخاصة وبمصطلحات خاصة[٢٩].

فالآية القرآنية:

١- قوله تعالى: ﴿جَاء الْحَقُّ﴾[٣٠].

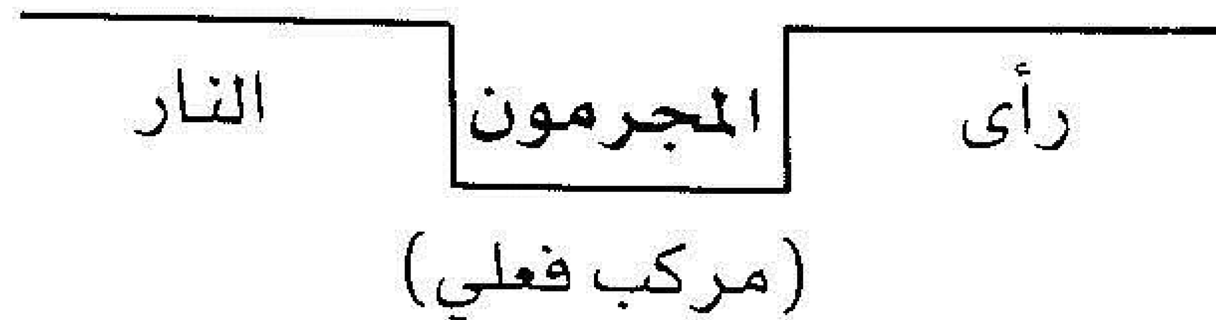
[٣١].لها بنية مركبية: (فعل + مركب اسمي)، وهو الترتيب العادي لعناصر الجملة العربية؛ هذا ما يُعطينا على المستوى التركيبي: (مُسند + مُسند إليـه) حيث يُمثل المصطلح الأول وظيفة المركب الفعلي، ويمثل الثاني وظيفة المركب الاسمي، والترجمة الفرنسية لهذه الجملة هي:

٢- La verite est_venue (ترجمة KASIMIRSKI)، ذات البنية المركبية العادية[٣٢]: (مركب اسمي + فعل)؛ هذه البنية المركبية تعطينا البنية التركيبيّة الآتية: (مركب اسمي مسند إليه + مركب فعلي مسند)، وهي البنية التركيبية نفسها التي كانت للآية: ﴿جَاء الْحَقُّ﴾. بمعنى أنها البنية الموافقة لها، مع كون طرفيها معكوسين. (الملاحظ أنَّ الترجمات السبعة التي اعتمدناها تلتزم البنية نفسها).

غير أنَّ اختلاف الترتيب بالنسبة للعناصر بين الجملتين، العربية ١، ومقابلتها الفرنسية ٢، لا يؤثر في البنية التركيبية؛ لأنّ العلاقة التركيبية هي نفسها، حيث لم تتغير في كلا الحالتين، ينضم المركبُ الاسمي إلى المركب الفعلي مُشكلاً معه بناء[٣٣] الجملة.

٢- وقوله تعالى: ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ﴾[٣٤]، لها بنية مركبية عادية، هي الأخرى، حيث تتوزع العناصرُ فيها كما يأتي: (فعل + مركب اسمي١+ مركب اسمي٢)، وهذا ما يمثل بالضبط: (مركب فعلي + مركب اسمي)، كما هو موضح:

(مركب اسمي)



(مركب فعلي)

والملاحظ هنا هو أنَّ المركب الفعلي متقطع، وهذا حال بنية الجملة العربية العادية، حيث تُفصل مؤلفاته، وهي الفعل والمركب الاسمي٢،

بعضها عن بعض بالمركب الاسمي١، هذه البنية المركبية تعطينا البنية التركيبيّة الخاصة بالجملة٣، حيث ينضم المركب الفعلي "رأى... النار إلى المركب الاسمي المقحم بداخله" المجرمون" ليشكلا الجملة٣، وهذا ما يجعل من المركب الفعلي مسندًا والمركب الاسمي مسندًا إليه، وإن كان المركب الفعلي هنا متقطعًا؛ وهذه الجملة العربية تأخذ في الفرنسية الترجمة الآتية:

٤- Les criminals virent le feu (ترجمة S.E.KECHRID) [٣٥]،

وهي جملة ذات بنية مركبية عادية: (مركب اسمي +فعل+ مركب اسمي٢)، أي (مركب اسمي + مركب فعلي)؛ لأن المركب الفعلي يضم الفعل والمركب الاسمي٢، هذا ما يعطينا البنية التركيبيّة السابقة التي كانت للجملة العربية: (مسند + مسند إليه). يمكن توضيح ذلك كالآتي:

(مسند إليه)

رأى | المجرمون | النار

(مسند)

Les criminals virent le feu

(مسند) (مسند إليه)

وتقطع المركب الفعلي في العربية حدثٌ مركبي لا يؤثر في البنية التركيبية للجملة؛ لأنَّ العلاقة التركيبيّة بين المركب الاسمي، من جهة، والمركب الفعلي ككتلة واحدة، من جهة أخرى، هي نفسها لم تتغيّر، سواء كان هذا المركب الفعلي متواصلاً أم متقطعًا؛ المهم هنا هو أنّ ينضم مركب اسمي إلى مركب فعلي لتشكيل ج، أي جملة أو جُمَيْلَة[٣٦].

الأمر المهم إذًا في الترجمة هو التوافق بين الجملتين العربية والفرنسية، على المستوى التركيبي بحيث يكون لهما البنية التركيبية نفسها، وهذا ما يضمن إعطاء الجملة في اللغة المترجم إليها المحتوى الدلالي الإخباري نفسه، الذي كان للجملة في اللغة المترجم منها؛ لأنَّ دلالة الجملة، كما سبق ذكره، هي محصلة بنيتها التركيبية. هذا ما يمكن أن نؤكده على المستوى الإخباري للجملة؛ إذ يكون للجملتين العربية والفرنسية البنية الإخبارية نفسها (مخبر عنه+ خبر)، حيث يمثل الأول العنصر المحدث عنه، ويمثل الثاني الحديث أو ما يقال عن العنصر الأول، وهذا كما يأتي:



Les criminals virent le feu

(خبر) (مخبر عنه)

وأما قوله تعالى:

٥- ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾[٣٧].

فلها بنية مركبية معدلة[٣٨]: (مركب اسمي٢ + فعل + مركب اسمي١)؛ لأنَّ عناصرها تتوزع وفق ترتيب غير الترتيب الذي تتوزع وفقه في الحالة العادية؛ أي في الجملة ذات الترتيب العادي. أما الجملة العادية التي عُدِّلت عنها، فهي:

٦- يَتَّبِعُ الْغَاوُونَ الشُّعَرَاء،

ذات البنية المركبية (فعل + مركب اسمي١ +مركب اسمي٢)، البنية المركبية المعدّلة لا تعطينا البنية التركيبية (مسند + مسند إليه)، التي كانت للجملة العادية، بل تعطينا بنية تركيبية جديدة ينضم فيها المركب الاسمي المتقدم إلى جُمَيْلَة (ج) ليشكل معها جملة أي (ج) كبرى دخولية[٣٩]. فالبنية التركيبية (مركب اسمي +ج) تعطي إذًا للمركب الاسمي المتقدم وضعًا تركيبيًّا جديدًا غير الذي كان له في ٦. وإذا كان المركب الاسمي "الشعراء" يشغل وظيفة المتمِّم الفعلي[٤٠]. في الجملة

العادية٦، فهو يشغل وظيفة أخرى في الجملة المعدَّلة٥، وهي وظيفة المتطرِّف[41]. من جهة أخرى، إذا كان المسند إليه ينضم إلى مركب فعلي، كما في ٦، فإنَّ المتطرف ينضم إلى ج، كما في ٥؛ أي إنَّ المتطرف < > يشترك مع المسند إليه في كونه مؤلفًا مباشرًا لـ ج، في حين يختلف عنه من حيث إنه يدخل في بناء دخولي[42]"؛ أي ج دخولية، عكس المسند إليه الذي يدخل في ج خروجية[43]. الجملة ٥ تكون لها إذًا الترجمة الفرنسية الآتية:

٧- Les poetes, les errants .les suivent. [44]

وهي جملة لها بنية مركبية مُعدلة، هي الأخرى: (مركب اسمي٢ + مركب اسمي١+فعل)، وهذه البنية المركبيّة تعطينا بنية تركيبية جديدة: مركب اسمي+ ج، وهي البنية التركيبية نفسها التي للجملة العربية ٥ المترجمة عنها. وهذا التوافق التركيبي يكون كالآتي:

الشُّعَرَاء	يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ
(متطرف)	(ج)
les errants les suivent	Les poetes,
(ج)	(متطرف)

هذا التوافق التركيبي يسنده التوافق على المستوى الإخباري، الذي هو نتاج البنية التركيبية؛ فيكون لدينا:

الشُّعَرَاء	يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ
(مخبر عنه)	خبر
les errants les suivent	Les poetes,
خبر	(مخبر عنه)

يُلاحظ هنا أنَّ خمس ترجمات، من بين السبعة التي اعتمدناها، التزمت هذه البنية.

صحيح يمكن أن نعطي للجملة العربية ٥ السابقة ترجمات أخرى مثل:

٨- Les poetes sont suivis par les errants (R.BLACHERE).

٩- Les poetes ne sont suivis que par les errants; (O.PESELE et A.TIDJANI).

١٠- Les errants suivent Les poetes;

(هذه الترجمة مُحتملة).

إلا إنَ هذه الترجمات غير دقيقة؛ لأنَّ لها البنية التركيبية نفسها التي للجملة العربية المترجمة عنها؛ أي (مركب اسمي متطرف + ج)، ومن ثمَّ لا تُعطي المحتوى الدلالي الإخباري نفسه.

إنّ هذه الترجمات الثلاث الأخيرة تنطلق من فكرة "المحتوى العام"، على أساس أنها تشترك جميعًا مع ٥ في معنى عام واحد من حيث كونها تُعبر عن تجربة إنسانية واحدة. في رأينا، إذا كان لهذه الجمل محتوى مشترك أو معنى عام، فإنَّ هذا المعنى يتخصص في جمل عديدة، تبعًا لبنياتها التركيبية. وعليه لا تكون الجمل الفرنسية الأخيرة ترجمات للجملة العربية ٥، بل هي، على التوالي، لجمل مثل:

١١- الشعراءُ مُتَّبعون بالغاوين،

١٢- ما الشعراءُ مُتَّبعون إلا بالغاوين،

٦- يتَّبع الغاوون الشعراءَ.

من جهة أخرى، هل الدقَّة أن نعطي الترجمة نفسها للآيتين:

١٣- ﴿واللهُ الغنيُّ﴾ [45].

١٤- ﴿واللهُ هو الغنيُّ﴾ [46].[47].

مع أنهما لا تضمَّان العناصر نفسها، مثلما فعل كازيميرسكي وتبعته في ذلك د. ماسون:

١٥- (Dieu est riche). . (KASIMIRSJI) [48]

إن كازيميرسكي، بترجمته هذه، يرى أنَّ للجملتين، ١٣، ١٤، بنية تركيبية واحدة، ومن ثمَّ يكون لهما معنى واحد.

في الواقع، تنطلق هذه الترجمة من واحد من ثلاثة أمور، أو منها جميعًا:

بنية الجملة والترجمة، من خلال القرآن الكريم

أ- تنظر هذه الجملة إلى العنصر "هو" على أنه "ضمير فصل"، يُشير إلى أنّ "ما بعده خبر لا تابع"(٤٩)، أو على أنه "ضمير فاصل" (pronoun disjonctif)، حسب تعبير ر. بلاشير وق. ديمبين، يأتي "بين المُسند إليه والمسند الاسمي (attribut)، المُعرف، في الجملة الاسمية، ليمنع عدّه نعتًا"(٥٠)، وأن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره"(٥١).

ب- أو ترى فيه " رابطة "(copule) تجعل من الجملة الاسمية ذات الركنين المُعرفين علاقة إسنادية يكون جزؤها الثاني هو المسند وجزؤها الأول هو المسند إليه(٥٢). ومن بعده(٥٣). و الضمير "هو" يُعد في كلا الحالتين خارجًا عن العلاقة الإسنادية، فلا ينتمي إلى المسند ولا إلى المسند إليه، بل ينحصر دوره في ربط المسند إليه بالمسند، وهو بذلك عنصر " غير ضروري"(٥٤). هذا ما دفع المترجمين إلى أن يُطابقوا بين الجملتين ١٣ و١٤ ومن ثم يعطونهما بنية تركيبية واحدة، للحصول في الأخير على المحتوى الدلالي الإخباري نفسه.

ت- أو تعتقد أنَّ الضمير " هو" في ١٤، يرجع إلى المركب الاسمي المتقدم " الله"، ومن ثمَّ يحمل محتواه الدلالي؛ أي إنَّ لهما مدلولاً واحدًا؛ وبذلك عُومل الضميرُ والمركبُ الاسمي الذي يسبقه معاملة العنصر الواحد، فأصبح للملفوظ ١٤ وحدتان تركيبيتان، ومن ثم دلاليتان: " الله هو" و" الغني"، مثله مثل الملفوظ١٣. وُجهة النظر هذه ضعيفة؛ لأنها لا تأخذ بالحسبان الخصوصية التركيبية لكل جملة، وما ينتج عنها على المستوى الدلالي الإخباري. فعلى المستوى المركبي، تحتوي الجملة ١٣ على مؤلفين اثنين: (مركب اسمي١+ مركب اسمي٢). أما الجملة ١٤ فتحتوي على ثلاثة مؤلفات: (مركب اسمي١+ ضمير + مركب اسمي ٢). هذا التمايز المركبي يكون له تأثيره في المستوى التركيبي؛ إذ يكون للجملتين بنيتان تركيبيتان مختلفتان: ففي ١٣، ينضم المركب الاسمي ١ " الله" إلى المركب الاسمي٢ "الغني" ليشكلا جملة خروجية، جزءاها متلازمان، وهذا ما يجعل منها علاقة إسنادية، المسند إليه فيها هو المؤلف المباشر الأول الذي يُمثل المخبر عنه، على المستوى الإخباري، وأما المسند فهو مؤلفها المباشر الثاني، الذي يمثل الخبر(٥٥). أما في ١٤، فينضم المركب الاسمي ١ " الله" إلى جُمَيْلة " هو الغني" ليُشكل معها، هذا على المستوى الأول للتحليل. وإذا كنا قد عددنا الجزء"هو الغني" جميلةً؛ أي ج، فلأنه " يُمكن أن يُشكل بمفرده جملة"(٥٦)؛ أي ملفوظًا(٥٧) مستقلاً، كما هي الحال في:

١٦- ﴿هو الغني﴾(٥٨).

إذًا فالجملة ١٤ دخولية لاحتوائها على ج ثانية، كما سبق توضيحه، وهذا ما يجعل من المركب الاسمي المتقدم لفظ الجلالة "الله" متطرفًا، ومن ثم يمثل، على المستوى الإخباري، المخبر عنه لهذه الجملة؛ أي الـ ج الدخولية، إضافة إلى كونه اختياريًا يُمكن الاستغناء عنه؛ هذا يعني انعدام وجود علاقة إسنادية على مستوى الجملة؛ في الواقع يجب أن يكون عنصرا الإسناد في علاقة تلازمية ومن ثمّ يُشكلان ج خروجية.

أما على المستوى الثاني للتحليل، فإنَّ الجُميلة، أي الـ ج الثانية، تمثل بناء خروجيًّا وهذا ما يجعل منها علاقة إسنادية، المسند إليه فيها هو الضمير"هو"، الذي يمثل المخبر عنه فيها، والمسندُ

هو المركب الاسمي " الغني" الذي يمثل خبرها. وهذا ما يمكن توضيحه كما يأتي:

- الله		الغني،
(مسند إليه)		(مسند)
(مخبر عنه)		(خبر)
- الله	هو	الغني
	(مسند إليه)	(مسند)
	(مخبر عنه)	(خبر)
(متطرف)	(ج)	
(مخبر عنه)	(خبر)	

إذًا، فالضمير " هو" مؤلفٌ مباشر قائم بذاته، ومن ثمَّ تكون له وظيفة تركيبية خاصة تجعل منه مؤلفًا مباشرًا من البنية التركيبية للجُمَيْلة[٥٩]، وتجاهله أو ضمّه إلى مؤلف آخر يجعل التحليل سطحيًا تبسيطيًّا لا يأخذ بالاهتمام الواقع اللغوي للملفوظ: " كلُّ عنصر من الملفوظ، يؤكد ك. توراتيي، < ... > له وظيفة تركيبية؛ لأنه جزء من المنظومة البنيوية للملفوظ[٦٠].

في واقع الأمر، " لا يمكننا عدَّ جُملتين متكافئتين تركيبيًّا لأن لهما ظاهريًّا المعنى نفسه مع أنهما مشكلتان بكيفيتين مختلفتين[٦١]؛ بمعنى أن يكون للجملتين محتوى عام تشتركان فيه لا يعني بالضرورة أنهما متطابقتان؛ أي لهما معنى واحد.

وقد تبنى النحاة العرب القدماء هذا الطرح إلى جانب الأول، كما ورد ذلك على لسان سيبويه: " قد جعل ناسٌ كثيرٌ من العرب {{هو}} وأخواتها في هذا الباب بمنزلة اسم متبدأ وما بعده مبني عليه"[٦٢]. كل هذا يجعلنا نعطي للآيتين ١٣ و١٤ ترجمتين مختلفتين، هما على التوالي:

١٧- Allah {est} le Suffisant a Soi-meme [٦٣].

١٨- Allah, Il {est} le Suffisant a Soi-meme [٦٤].

هاتان الترجمتان، كما هو مبين، لهما، على التوالي، البنيتان نفساهما اللتان للآيتين السابقتين ١٣و ١٤، على المستوى التركيبي، ومن ثم على المستوى الإخباري.

لنأخذ الآن الآيتين:

١٩- ﴿**الحمدُ لله**ِ﴾[٦٥].

٢٠- ﴿**فلله الحمدُ**﴾[٦٦].

اللتين يُعطيهما ص.د.كشريد ود. ماسون ترجمة واحدة، هي:

٢١- La louange a Dieu (S.E.KECHRID).

هل نقبل بهذه الترجمة المشتركة بحجة أنَّ الجملتين تحتويان على العناصر نفسها، وأنهما تُعبران عن فكرة واحدة، ومن ثمَّ يكون لهما محتوى دلالي واحد؟ إنَّ الجواب سيكون بالسَّلب؛ لأنَّ هذه الجمل مختلفة، على كل المستويات، المركبي، والتركيبي، ومن ثم الدلالي الإخباري.

إنَّ هذه الترجمة تعدّ الجملتين متماثلتين تركيبيًّا، وترى في كل منهما عملية إسنادية يكون فيها المركب الاسمي مسندًا إليه والمركب الأداتي[٦٧] مسندًا، وهذا ما يعطيهما المحتوى الدلالي نفسه. في الحقيقة " وجود نفس الأصناف التركيبية لا يُسوغ لنا وصف ملفوظين بالكيفية نفسها وبالمصطلحات نفسها، ما داما مشكلين بطريقتين مختلفتين[٦٨].

إذا انطلقنا من فكرة أن التبدّل الذي يطرأ على البنية المركبية للجملة يؤدي غالبًا إلى تبدُّل في بنيتها التركيبية، وإذا كانت الجملة ١٩ تمثل البنية المركبية العادية والجملة ٢٠ تمثل بنيتها المركبية المعكوسة أو المعدلة، فإنّ الجملتين يكون لهما بنيتان تركيبيتان مختلفتان. " إنَّ الملفوظ المعكوس له

ترتيب خطي أو مركبي خاص، وهو بذلك يمثل اختياراً مختلفًا. هذه المنظومة المركبية تعبر عن قيمة دلالية خاصة، لا تطابق التي للملفوظ ذي الترتيب العادي، هذا الأخير يمثل اختيارًا آخر"[٦٩].

هذا ما يجعلنا نرى في الملفوظين ١٩ و٢٠ جملتين مختلفتين تركيبيًّا: الأولى ذات ترتيب عادي، وهي جملة خروجية ومن ثمَّ تمثل علاقة إسنادية، المسند إليه فيها هو المركب الاسمي المتقدم " الحمد " والمسند هو المركب الأداتي " لله" أما الثانية، فذات ترتيب معكوس أو معدل، وهي بذلك دخولية، ومن ثمَّ لا تمثل علاقة إسنادية، بل علاقة أخرى هي علاقة المركب الاسمي المتأخر الحمد بالـ ج السابقة المشكلة من مركب أداتي، وهذا ما يجعل من المركب الاسمي متطرفًا؛ إنَّ المركب الأداتي قد أخذ وضع الـ ج وعمل عملها. «فالانعكاس إذًا هو الذي يشير إلى خاصية الدخولية بالنسبة للملفوظ، مقابلة بالترتيب العادي الذي يشير إلى خاصية الخروجية بحيث يُحلل «الملفوظ» بوساطة المسند والمسند إليه، عكس الأول"[٧٠].

قد يقال: كيف يُمكن لمركب أداتي، في الملفوظ المعكوس، أن يشكل ج؟ والجواب عن ذلك، وكما جاء على لسان ك. توراتيي، هو أنَّ " هذا النوع من المؤلفات لا تُشكل بمفردها جيمات (جمع ج) إلا في سياق المتطرفات[٧١]؛ أي إذا انضمت إلى متطرف.

هذا ما يجعلنا نعطي لكل من الملفوظين ١٩ و٢٠ ترجمة خاصة به توافق بنيته التركيبية في الجملة العربية وهاهما الترجمتان على التوالي:

٢٢- La louange {est} Allah.

٢٣- {Elle est} a Allah, la louange.

حيث إنَّ الجملة الأولى خروجية مثلها مثل الجملة العربية١٩؛ إذ تتألف من مركب اسمي مسند إليه (la louange)، ومركب فعلي مسند (est a Allah)؛ أما الجملة الثانية فدُخولية تتألف من جُمَيْلة (ج) (Elle est a Allah) ومركب اسمي متطرف (la louange)، مثلها مثل ٢٠.

يضاف إلى ذلك أنَّ المركب الأداتي قد يشكل بمفرده ملفوظًا مستقلاً كما هي الحال عندما يطلب المسؤول من عماله مباشرة العمل بقوله:

٢٤- إلى العمل..

نخلص في الأخير إلى أنه، عند القيام بالترجمة، لا بدَّ لنا من أن نبحث، في اللغة الثانية، عن البنية التركيبية الموافقة لبنية الجملة في اللغة الأولى، هذه البنية التي تتأثر، من جهة بالبنية المركبية التي تتسلسل وفقها عناصر الجملة، وتؤثر من جهة أخرى في البنية الدلاليّة فتنظم معنى الجملة، ومن ثم تحدد المحتوى الإخباري الإبلاغي للرسالة. ■

•••

الحواشي

١- الرسالة مجموعة من الإشارات ذات طبيعة متغيرة (وهي صوتية، في حالة اللغة) تنتظم وفق قواعد محددة يتم بوساطتها نقل المعلومة بين باث ومستقبل (بكسر الباء)، عبر قناة هي بمنزلة الناقل الفيزيائي للرسالة.

٢- علوم القرآن:٣١٣.

٣- السابق نفسه.

٤- علوم القرآن:٣١٤.

٥- جاء ذلك صريحًا في عدة آيات: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾، (الإسراء:٨٨)، ينظر كذلك الآيات يونس:٣٨، هود:١٣/١٤، الطور: ٣٤، وتأكيدًا لهذه الفكرة، يقول ل.ماسينيان: النص القرآني عبارة

عن إملاء فوق طبيعي تلقّاه النبيُّ، المخصوصُ بالوحي؛ فهو مجرد رسول مكلّف بتبليغ هذا الوحي. لقد عدّ (النبيﷺ) دائمًا الشكل الأدبي (لهذا النص) الدليل الأكبر على نبوته الشخصية ومعجزة أعظم من كل المعجزات الماديّة. والنبي محمد(ﷺ)، ومن بعده جميع المسلمين، ينظرون بإجلال إلى القرآن بوصفه شكلاً تامًا للكلام الإلهي (L.MASSIGNON)، ١٩٣٩، ص:١٦؛ نقلاً عن (D.MASSON' 1967' p.XVII).

٦- علوم القرآن: ٣١٣، وذلك انطلاقا من فكرة استحالة الترجمة التامة أو المثالية، أغلب الترجمات التي يقوم بها مسلمون توضّح في الصفحة الأولى، وبعد العنوان مباشرة، أن الأمر يتعلق بترجمة لمعاني القرآن. ينظر مثلاً مازيغ (الصادق) قرآن كريم. ترجم معانيه إلى الفرنسية الأستاذ الصادق مازيغ؛

- Le Saint Corran, HAMIDULLAH (Muhammad).
- Al-Qur'an al-Karim, KECHARID(Salah Ed-Dine).
- The meaning of the Glorious QURAN, PIKTHAL.
- The Quran, An English translation of the meaning of the quran, ZAYID (Muhammad Y.)

٧- "الرامزة (code)، نظام من الإشارات ذات طبائع مختلفة، صوتية، خطيّة، إيمائية... يُستعمل بالاتفاق في عملية التواصل. واللغة حالة خاصة تمثل نظامًا في العلامات في شكل الأصوات.

٨- Edma:194

٩- R.Jakobson:82.

١٠- يوسف:٣٦.

١١- R.Jakobson:82 .

١٢- ي. نيدا:٣٢١.

١٣- المصدر السابق نفسه.

١٤- المصدر السابق نفسه.

١٥- المصدر السابق نفسه.

١٦- الصِّنف (Categorie)، أو القسم (classe) التركيبي هو مجموعة من الوحدات، يمكن لأعضائه أن تحُل في الموضع نفسه، أي إنه يكون لها " إمكانية الظهور نفسها في نقطة معينة من الملفوظ" J.Dubois)، ١٩٧٣، ص:٨٨. وذلك مثل قسم الأسماء، قسم الأفعال، قسم الظروف...، قسم المركبات الاسمية، قسم المركبات الفعلية،...

١٧- تنظيم الوحدات المُشكلة للجملة، في مستويات متباينة، وفق مجموعة من الارتباطات والقواعد، نُعبر عنها بالبنيات، منها البنية التركيبية والبنية الدلالية وغيرها. فالبنية (structure)، إذًا هي الكيفيّة التي تتشكل بها الوحدة؛ أي النظام الذي تبنى وفقه، فالجملة الاسمية مثلاً لها بنية تختلف عن بنية الجملة الفعلية؛ لأنَّ كلا منهما تتشكل بكيفيّة خاصة.

١٨- ينظر: G.Mounin:377.

١٩- ينظر:: ٨٦ .١٩٧٦.: G.Mounin

٢٠- G.Mounin:1976: 377.

٢١- ينظر مثلاً: G.Mounin:1963, 251 وما بعدها.

٢٢- ينظر:.R.Jakobson:84

٢٣- F.Francois:184.

٢٤- الصوتمية (phonologie)، هي دراسة الأصوات من حيث وظيفتها، بوصفها وحدات تمييزية تدخل في تشكيل الملفوظات، وهذا مقابلة بالصوتية (phonetique) التي تتناول بالدراسة الأصوات فيزيائيًّا وبمعزل عن وظيفتها اللغوية التي تكون لها داخل الملفوظات.

٢٥- الصيغية (morphologie) هي دراسة صيغ الكلمات؛ أي دراسة البنية الشكليّة للكلمات، مقابلة بالتركيبة التي هي دراسة بنية الجملة من حيث تعيين الوحدات الدالة المشكلة لها وتحديد العلاقات التي تربط هذه الوحدات بعضها ببعض.

٢٦- C.Touratier:36.

٢٧- المرجع نفسه.

٢٨- Tesniere: 18.

٢٩- J.Rebbot:95.

٣٠- الإسراء:٨١.

٣١- نعني بالبنية المُركبية العادية الترتيب العام الذي يلتزمه عدد كبير من الجمل في اللغة؛ التغيير الذي قد يطرأ على هذا الترتيب، والذي يكون لعدد أقل من الجمل ، نراه ترتيبًا جديدًا نتج عن الأول، ومن ثم نعدّه ترتيبًا محوّرًا أو معدّلاً، وتكون الجملة التي تلتزمه جملة معدلة أو جملة ذات بنية مركبية معدلة أو محورة.

٣٢- البناء (construction) " مجموعة من العناصر؛ (أي الوحدات الدالة) تشكل، على مستوى ما، وحدة تركيبيّة". (C.TOURATIER، ١٩٧٦، ٢)، مثل الجملة، المركب الاسمي، المركب الفعلي، وغيرها من الأبنية. والبناء يتشكل من وحدات تتدرج عموديًا في مستويات متوالية هي مؤلفاته المباشرة؛ فالمؤلف المباشر (constituant immediat) هو" أحد

المؤلفين أو المؤلفات التي تشكل مباشرة بناءً (H.GLEASON، ١٩٦٩، ص:١٠٩؛ أي التي تنتمي إلى بناء موجود بالمستوى الأعلى مباشرة.

٣٣- الكهف:٥٣.

٣٤- ست ترجمات من بين التي اعتمدنا التزمت البنية نفسها. أما الترجمة السابعة فاعتمد صاحبها على المعنى العام وأهمل البنية المركبية، ومن ثم البنية التركيبية الموافقة، فجاءت ترجمة ناقصة، وهي كما يأتي:

- Le feu sera derriere les coupabes (R.VLACHERE). وهو ما يعطي بالعربية : " تكون النار وراء المجرمين".

٣٥- إذا كانت الجملة هي الوحدة التركيبية الكبرى، ومن ثم المستقلة، فإنَّ الجُميلة مؤلف من مؤلفات الجملة له بنية الجملة، ومن ثم يمكنه أن يُشكل بمفرده ملفوظًا، بالضبط كالجملة؛ فالجُميلة تختلف إذًا عن الجُملة من حيث إنها تنتمي إلى بناء أكبر منها، وهي من ثمَّ غير مستقلة. وبما أنَّ للجملة والجميلة بنية واحدة رمزنا لهما بالرمز نفسه هو ج، يُبين تشابههما البنيوي، ومن ثم انتماءهما إلى قسم واحد هو قسم الجيمات (جمع ج). (ينظر دباش، ٢٠٠٣، ص:١٠٤).

٣٦- الشعراء :٢٢٥.

٣٧- ينظر الحاشية:٣١.

٣٨- الـ (ج) سواء كانت جملة أم جُميلة، تكون إما دخولية وإما خروجية." الـ(ج) الدخولية هي التي تضم بين مؤلفاتها المباشرة ج ثانية" C.TOURATIER)، ١٩٨٩، ص: ٨؛ أما الـ (ج) الخروجية، فهي التي لا تضم بين مؤلفاتها المباشرة ج ثانية (المرجع نفسه) . هذا التعريف هو تطبيق للتعريف العام (هامش ١٦) على الجملة.

٣٩- متمِّم الفعل (complement de verbe) وظيفة تركيبية تشمل كل ما يتعدى إليه الفعل من مفعول به أو جار ومجرور، سواء كان الجار حرفًا أم ظرفًا، حسب تعبير النحاة القدماء. ومنه نعرف المتمم الفعلي بأنه الوظيفة التركيبية التي يشغلها مؤلف مباشر لمركب فعلي خروجي؛ المؤلف المباشر الآخر لهذا المركب الفعلي هو الفعل" (ع.ح. دباش، ٢٠٠٤، ص:٢٠٩).

٤٠- المتطرف (extraposition) هو الوظيفة التركيبية التي يشغلها أحد المؤلفين المباشرين لج دخولية، المؤلف المباشر الثاني لها يكون ج، هو الآخر A.DEBBACHE)، ٢٠٠٢، ص:١٢-١٣.

٤١- يكون البناء إما دخوليًا (endocentrique)، وإما خروجيًا (exocentrique)؛ فالبناء الدخولي هو الذي يكون له التوزيع نفسه لأحد مؤلفاته المباشرة، ومن ثم "ينتمي إلى القسم نفسه الذي ينتمي إليه أحد مؤلفاته المباشرة (C.TOURATIEW، ١٩٧٧، ٣٨) ومن ثمَّ يمكن أن يستبدل بهذا المؤلف المباشر؛ وأما البناء الخروجي فهو الذي " ليس له التوزيع نفسه لأي من مؤلفاته المباشرة (C.TOURATIEW، ١٩٧٧، ٣٨)؛ أي لا ينتمي إلى أي قسم من مؤلفاته المباشرة، ومن ثم لا يمكن أن يعوض بأي من مؤلفاته المباشرة. (في هذا الموضوع، ينظر: ع.ح. دباش، ٢٠٠٣أ، ٤١-٥١). وقد يصاغ هذا التعريف عند تطبيقه على الـج بالكيفيّة التي جاءت عند ك. توراتيي (هامش:١٣).

٤٢- لا تنحصر هذه البنية على الجمل المتضمنة ضمائر شخصية، مثل " هو" وأخواتها، بل تتعداه إلى غيرها، كالتي تحتوي على ضمير إشاري، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾، (الأعراف: ٢٦).

- ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾، (الإسراء:٣٥).

٤٣- ترجمة : A.Debbache: 208.

٤٤- محمد:٣٨.

٤٥- فاطر: ١٥.

٤٦- بلاشير وقودفروا ديمبين يريان هما الآخران أن للجمل من مثيلات ١٣ و١٤ البنية التركيبية نفسها، وهذا ما يفعلانه مع الآيتين:

- ﴿ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾، (التوبة: ٨٩).

- ﴿ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾، (التوبة :٧٢). إذ يعطيانهما الترجمة نفسها وهي:

٤٧- Cela est la recompense supreme.(303:1975,R.BLACHERE).

٤٨- مغني اللبيب:٤٤٦، وابن يعيش:١١٠/٣.

٤٩- R.Blacherek: 303.

٥٠- الزمخشري:١٤٥/١.

٥١- E.Benveeniste:190.

٥٢- D.Cohen:89-88.

٥٣- R.Blacherek: 303.

٥٤- يتفق المسند إليه والمسند في أن كلا منهما مؤلف مباشر لـ ج خروجية ويتمايزان من حيث إنَّ المسند إليه يُمثل المخبر عنه في هذه الـ ج، في حين يُمثل المسند خبرها، فهما إذن في علاقة استلزام تبادلي. " عناصر

البنـاء الخروجي لا يمكن إلا أن تكون في علاقة استلزام تبادلي. " عناصر البناء الخروجي لا يمكن إلا أن تكون في علاقة استلزام متبادل، لأنها جميعًا ضرورية لوجود هذا البناء ١٣٤ : .(F.FRANCOIS)

٥٥- مفهوم "ملفوظ" غير واضح دائمًا فقد تتعدد تعريفاته واستعمالاته؛ إذ قد ينظر إليه على أنه مُرادف للجملة أو على أنه أكبر من الجملة. من جهتي أرى أن الملفوظ والجملة يتناولان العناصر الشكلية في السلسلة الكلامية نفسها، غير أنَّ الملفوظ ينتمي إلى التكلم (parole)، في حين تنتمي الجملة إلى اللغة (Langue) حسب التمييز السوسري المعروف. وبذلك تكون الجملة هي البنية التركيبية للملفوظ الذي يحمل الخصوصيات الفردية للتكلم؛ معنى ذلك أن الملفوظ هو تحقق الجملة في الواقع؛ فهما إذن غير متطابقين من حيث إنهما ينتميان إلى مستويين مختلفين.

٥٦- نعني " بالمركب الأداتي المركب الذي يبدأ بأداة؛ أي حرف جر، سواء كان الجار حرفًا أم ظرفًا، مثل: من، على، ....، أو ما يُعرف في النحو العربي التقليدي بالظروف من مثل: أمام، فوق، بين،...و سواء وُجدت الكسرة الإعرابية أم لم توجد (ع.ح. دباش، ٢٠٠٤، ص:٢٠٤). وتعميم هذه التسمية على ما يُعرف بالحروف و الظروف يأتي من كون أنّ لها جميعًا الوضع التركيبي نفسه، فكلها تنضم إلى مركب اسمي مشكلة معه مركبا أداتيًا؛ وحتى الناحية الإعرابية، نجد أنَّ هذه الحروف والظروف لها الأثر الإعرابي نفسه؛ إذ قد تجر الاسم الذي ترافقه فتظهر عليه الكسرة.

٥٧- يونس: ٦٨.

٥٨- في هذا الموضوع ينظر: .A.Debbache:245

٥٩- في هذا الموضوع ينظر: .C.Tourater:16

٦٠- .A.Debbache:39

٦١- سيبويه:٢/٣٩٢، وابن يعيش:١١٢-١١٣.

٦٢- ترجمة .A.Debbache:247

٦٣- ترجمة .A.Debbache:245

٦٤- النحل:٢٦٧.

٦٥- الجاثية:٣٦.

٦٦- هذا ما يُعبر عنه بـ" النقصفة" . فـ"النقصفة" إذن هي أن يترك صنف (أو قسم) مكانه لصنف آخر، فيدخل في جدوله بأن ينتمي إلى القسم نفسه، ومن ثم يقوم مقامه بأن يأخذ وضعه التركيبي فيعمل عمله" (ع.ح.دباش، ٢٠٠٣أ، ٧٥). ومصطلح جدول (paradigme) نعني به الجدول الاستبدالي وهو " مجموع الوحدات التي يكون بينها علاقة استبدال افتراضية" (J.DUBOIS،١٩٧٣، :٣٥٤)، فتتعاوض، وبذلك يكون لها التوزيع نفسه، مثل جدول الأفعال، جدول الأسماء،...

المراجع العربية:

١- **بين قدرة الفعل وتعديته**، لعبد الحميد دباش، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ع٦، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ٢٠٠٤م.

٢- **ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية)**، للصادق مازيغ، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا.

٣- **الجملة العربية والتحليل إلى المؤلفات المباشرة**، لعبد الحميد دباش، مجلة الآداب واللغات، جامعة ورقل، الجزائر، ٢٠٠٣م.

٤- **دور التركيبية في فهم وإفهام القرآن الكريم**، لعبد الحميد دباش، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ع٣، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٣.

٥- **شرح المفصل**، لابن يعيش ١٢٤٥م، عالم الكتب، بيروت.

٦- **علوم القرآن**، لمناع قطان، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان.

٧- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل**، للزمخشري ٥٣٨هـ، بيروت، ١٩٧٧م.

٨- **القرآن الكريم**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤م.

٩- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، لابن هشام ١٣٦٠م، تح. م. المبارك وم. ع. حمد الله، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

١٠- **نحو علم الترجمة**، ليوجين نيدا، تر. ماجد النجار، مطبوعات وزارة الإعلام، بغداد - العراق، ١٩٧٦م.

المراجع الأجنبية:

1. Benveniste (Emile), 1966, Problémes de linguistique générale, volume 1, Gallimard, Paris, France.
2. Blachere (Regis) et Gaudefroy-Demombynes (M), 1975, Grammaire de l'arabe classique, Edition Maisonneuve et Larose, Paris, France.
3. Blachere (Regis), 1980, le coran (Al-Qur'an), (Traduction française), G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, France.
4. Cohen (David), 1970, "les formes du prédicat en arabe", in mélanges M.Cohen, Mouton the Hague, Paris, France.
5. Debbache (abdelhamid), 1992 Le predicat syntaxique en arabe, Thése de doctorat, université de Provence, Aix-en-Provence, France.
6. Debbache (Abdelhamid), 2002, les constituants immédiats de la phrase, in "Al-Athar", revue des lettres et des langes, no1, université de Wargla, Algérie.
7. Debbache (Abdelhamid), 2005, Roman et l'analyse syntaxique de la phrase arabe, in "sociale et human sciences review", no 12, Batna, Algérie.
8. Dubois (J.), 1973, dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, Paris, France.
9. Edma (encyclopédie du monde actuel), 1978, (collection dirigée par Charles-Henri Favrod), la linguistique, éditions le livre de poche, Paris, France.
10. François (Frederic), 1974, l'enseignement et la diversité des grammaire, Hachette, Paris, France.
11. Gleason (H.A), 1969, introduction a la linguistique, traduction de François Duboi-Charlier, librairie Larousse, Paris, France.
12. Hamidullah (Muhammed), 1985, le saint coran, (traduction française), 13o édition, club français du livre, Paris, France.
13. Jakobson (Roman), 1963, essai de linguistique générale, traduction de Nicolas Ruwet, les éditions de minuits, Paris, France.
14. Kasimirski, 1970, le coran, (traduction Française), Garnier-Flammarion, Paris, France.
15. Kechrid (salah Ed-Dine), 1998, Al-Qur'an al-Karim, (traduction française du coran), 7e édition, édition Dar El-Gharb El-Islami, Beyrouth, Liban.
16. Masson (D.), 1976, le coran, (traduction française), Gallimard, Paris, France.
17. Maury-Rouan (Claire), 1980, les langues du monde, diversité et ressemblances, un exemple l'arabe in "Linguistique" sous la direction de Frederic Francois, presse universitaire de France.
18. Mounin (Georges), 1963, Probléme théorique de la traduction, Gallimard, Paris, France.
19. Mounin (Georges), 1969, la traduction, in la linguistique, Guide alphabétique, sous la direction d'A. Martinet, édition DenoÎl, Paris, France.
20. Mounin (Georges), 1976, linguistique et traduction, Dessert et Mardaga Editeurs, Bruxelles, Belgique.
21. Perrot (Jean), 1978, 73/1, fonction syntaxique, énonciation, information, in Bulletin de la société de linguistique de Paris, librairie Klincksieck, Paris, France.
22. Pesle (Octave) et Tidjani (Ahmed), 1980, le Coran (traduction française), G.P Maisonneuve et Larose éditeur, Paris, France.
23. Pikthal (Muhammed Marmaduke), s.d., the meaning of the glorious Qur'an, Dar al-Kitab allubnani beirout, lebanon.
24. Tesniere (Lucien), 1982, Eléments de syntaxe structurale, 2e édition, Klincksieck, Paris, France.
25. Touratier (Christian), 1976, technique d'analyse de la phrase latine, in 'Dossier d'études pour l'enseignement du latin", No.4, institut national de recherche et de documentation pédagogique, Strasbourg.
26. Touratier (Christian), 1977, 72/1, comment définir les fonctions syntaxique, in Bulletin de la société de linguistique de Paris, Librairie Klincksieck, Paris, France.
27. Touratier (Christian), 1985a, la syntaxe, in syntaxe et latin, acte du 2e congres international de la linguistique latine , édite par C.Touratier, Publications de l'université de Provence, Aix-en- Provence, France.
28. Touratier (Christian), 1985b, le prédicat comme fonction syntaxique, in cercle linguistique d'Aix-en-Provence, Travaux 3 (les relations syntaxiques), Publications de l'université de Provence, Aix-en- Provence, France.
29. Touratier (Christian), 1989, Esquisse d'analyse syntaxique, in "information Grammaticale†ª, no 43, Paris, France.
30. Zayid, (Mahmud Y.), 1980, The Quran an English translation of the Coran, Da al-Choura Beirut, Lebanon.

ملخص بالإنجليزية

It is mater here to show, through several French translation of Kuran, that the translation cannot be superficial nor simplifying with limited in global content or general sense, but it must be more objective and more precise; this does not doing that searching corresponding syntactic structures between, on the one hand, the sentences of source language, namely the Arabic, and on the other hand, the sentences of target language, here it is the French language.

ملخص بالفرنسية

Il s'agit ici de monter, a travers plusieurs traduction du Coran, que la traduction ne peut Ître superficielle ni simplificatrice en se limitant au contenu global, ou au sens général, mais elle doit étre plus objective et plus précise; et ceci ne peut se faire qu'en cherchant les structures syntaxique correspondantes entre, d'une part, les phrases de la langue source, a savoir l'arabe, et d'autres part, les phrases de la langue cible, ici c'est†le français.

Keywords:
Translation, Arabic, French, syntax, syntagmatic structure, syntactic, informative structure.

Mots-clés:
Traduction, arabe, français, syntaxe, structure syntagmatique, structure syntaxique, structure infirmative.

الكلمات المفاتيح:
ترجمة، عربية، فرنسية، تركيبية، بنية، تركيبية، بنية إخبارية

وسطية الإمام مالك في فقه السياسة الشرعيّة

(موقفه من حكام عصره نموذجًا)

أ. د. / توفيق بن أحمد الغلبزوري
جامعة القرويين - المغرب

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن تبع هداه، وبعد:

إنّ الباعث لي على الكتابة في هذا الموضوع هو نار الفتنة التي أيقظها في السنوات الأخيرة بعض أهل الغلو من حدثاء الأسنان وسفهاء الأحلام، في مناطق من بلاد الإسلام، وأصل بدعتهم وضلالهم أمران:

التكفير والخروج على الحكام، فسفكوا الدم الحرام، وأخذوا المال الحرام، ورملوا النساء، ويتّموا الأطفال، وروّعوا الآمنين، ودمروا الأبنية، والمساكن، والطرق والسيارات؛ والمحلات التجارية السكنية، باسم الإسلام، وقد ارتكبوا بصنيعهم هذا الكثير من المخالفات والمنكرات والمفاسد العظام، فوجب التحذير من ذلك بهدي الأئمة الأعلام، مصابيح الدجى ونجوم الهدى بين الأنام، وعلى رأسهم مالك الإمام، إمام دار الهجرة الهمام.

معنى السياسة الشرعية:

السياسة في اللغة: مصدر ساس، يسوس، فهو سائس، فهي كلمة عربية أصيلة، ويكفي أن ننقل هنا هذه الفقرة من (لسان العرب) لابن منظور، حيث قال رحمه الله في مادة (سوَس): والسَّوْسُ

الرِّيَاسةُ، يقال: ساسوهم سوسًا، وإذا رأَّسوه قيل: سوَّسُوه وأساسُوه، وساس الأمر سياسة: قام به.

وسَوَّسَه القوم: جعلوه يسوسهم، ويقال سُوِّسَ فلانٌ أمر بني فلان: أي كلِّف سياستهم. الجوهري: سُسْت الرعيةَ سياسةً، وسُوِّسَ الرجل أمورَ الناس، على ما لم يسم فاعله، إذا ملك أمرهم، ويروى قول الحطيئة:

لقد سُوِّسْتَ أمرَ بنيك، حتى
تَرَكْتَهُم أدقَّ من الطحين

وقال الفراء: وفلان مُجَرَّبٌ قد ساس، وسيس عليه؛ أي: أَمَّر وأُمِّر عليه. وفي الحديث: "كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم"[١]. أي تتولى أمورهم، كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

والسياسة: القيام على الشيء بما يُصلحه. والسياسة فِعْلُ السَّائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته. أ هـ[٢].

وبهذا يتضح لنا: أنّ كلمة (سياسة) عربية خالصة، لا يختلف في ذلك اثنان، ولا ينتطح فيه عنزان، خلافًا لمن زعم من قليلي الاطلاع أنّ اللفظة دخيلة على العربية.

فالمراد بالسياسة - إذاً-: سياسة الرعية؛ أي القيام على تدبير شؤونهم بما يصلحها، فهي نيابة عن رسول الله ﷺ في حراسة الدين، وسياسته الدنيا به كما هو تعريف علمائنا القدامى.

وبقي أن نعرف كلمة (شرعية) ما معناها، أو ما المراد منها.

لا خلاف في أنَّ المراد بالشرعية: هي التي تتخذ من الشرع منطلقًا، ومصدرًا لها، وتتخذ منه غاية لها، وتتخذ منه منهجًا لها[٣]، فهو الغاية والوسيلة، وهو المقصد والذريعة.

معنى الوسطية عند الإمام مالك:

لا أحب أن أستفيض في بيان معنى الوسطية، فقد كتب فيها الكثير، وأسيل فيها مداد غزير، فمرادي بوسطية إمام دار الهجرة في التعامل مع الحكام، هو بكلمة مجملة:

التوسط والتوازن، والهدي القاصد، بين الغلو والتقصير، أو بين الإفراط والتفريط، أو بين الطغيان والإخسار، وكذلك كان مالك رحمه الله في موقفه من حكام عصره، وتعامله معهم، حتى إنَّ أهل العلم لا يزالون يرددون كلمته التي جرت مجرى القاعدة الشرعية الحكيمة: "لا يُصلح آخرَ هذا الأمرِ إلا ما أصلح أوّله"[٤]، ومنهج مالك رحمه الله في هذا الأمر ما عليه أهل السنة والجماعة في أصول اعتقادهم.

منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع الحكام وأولي الأمر:

بيَّن هذا المنهج القاصد الإمام الطحاوي في تأصيله لعقيدة أهل السنة والجماعة، التي عليها الأئمة الأربعة، ومنهم مالك، فقال: "ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد ﷺ إلا من وجب عليه السيف، ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمرنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة، ونتبع السنة والجماعة، ونجتنب الشذوذ، والخلاف، والفرقة"[٥].

على هذا المنهج اللاحب؛ والاعتقاد الصائب؛ كان إمام دار الهجرة رضي الله عنه، يدل على ذلك هذه الملامح من سيرته وهديه.

الأول: لم يكن مالك يرى الخروج على الحكام وإن كانوا ظالمين جائرين:

ولد مالك رضي الله عنه سنة ٩٣هـ، ومات سنة

١٧٩، فأدرك بهذا العمر المبارك الدولتين الإسلاميتين اللتين اتسعت رقعة الإسلام في عهدهما: الأموية والعباسية، ولد في عهد الوليد بن عبد الملك، وقد أعقب حكم الوليد حكم أخيه سليمان، ثم اختير عمر بن عبد العزيز خليفة بعد سليمان، وقد أعجب مالك به بالغ الإعجاب، حتى إنه روى سيرته وحفظها ورواها عنه بعض تلامذته، لكن مدة حكم ذلك الإمام العادل كانت كومضة البرق في الليل المظلم لم تطل، بل غاب وشيكًا.

وجاء من بعده من خلفاء الأمويين والعباسيين من سلك غير سبيله، ولم يستن بسننه، رأى مالك أولئك الحكام ورأى خروج الخوارج، وانتقاض العلويين، وما ينجم عن ذلك من مضارٍ تلحق بالأمة، من غير حق يقام، ولا باطل يدفع، فوق ما في الخروج من فوضى في الأمور واضطراب للنظام، وفساد لأحوال الناس، وهتك للحرمات، وتعريض الأعراض والأنفس والأموال للهلاك، وفوضى ساعة يرتكب فيها من المظالم والمفاسد ما لا يرتكب في ظلم منظم سنين[٦].

لذلك لم يكن مالك يرى في الخروج على الحكام، وإن كانوا ظالمين، إلا ما يسوق إلى الفتن، وإباحة الدماء، فيكون القاعد خيرًا من القائم، والقائم خيرًا من الساعي كما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

بل إنّ إمام دار الهجرة رضي الله عنه كان يرى بيعة السلطان المتغلب:

وهو الذي غلب بالسيف فتولى الحكم واستتب له، وهو الذي رواه عنه تلميذه يحيى بن يحيى الليثي المصمودي الأندلسي، وأخبر به ففي "الاعتصام" للشاطبي: "قيل ليحيى بن يحيى: البيعة مكروهة؟ قال: لا، قيل له: فإن كانوا أئمة جور؟ فقال: قد بايع ابن عمر لعبد الملك بن مروان، وبالسيف أخذ الملك، أخبرني بذلك مالك عنه: أنه كتب إليه: وأقرّ لك بالسمع والطاعة على كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ، قال يحيى: والبيعة خير من الفرقة، قال يحيى: ولقد أتى مالكًا العُمريُّ، فقال له: يا أبا عبد الله! بايعني أهل الحرمين، وأنت ترى سيرة أبي جعفر، فما ترى؟ فقال له مالك: أتدري ما الذي منع عمر بن عبد العزيز رحمه الله أن يولي رجلاً صالحًا؟ فقال العمري: لا أدري. فقال مالك: لكني أنا أدري، إنما كانت البيعة ليزيد بعده، فخاف عمر إنْ ولى رجلاً صالحًا أن لا يكون ليزيد بدٌّ من القيام، فتقوم هجمة، فيفسد ما لا يصلح، فصدر رأي هذا العمري عن مالك"[٧].

وعلق الشاطبي على هذه الرواية عن مالك فقال: "فظاهر هذه الرواية: أنه إذا خيف عند خلع غير المستحق وإقامة المستحق أن تقع فتنة، وما لا يصلح، فالمصلحة في الترك"[٨].

هذا من وسطية مالك رحمه الله ومن تبعه من أهل مذهبه كالشاطبي؛ إذ قد وجه الأمر بحسب النظر المصلحي الوسطي، وهو ملائم لمقاصد الشرع ونصوصه، لذلك عدّ الشاطبي ما قرره هنا هو أصل مذهب مالك.

استمسك مالك رضي الله عنه بغرزِ الجماعة والسنة، ولم ير الخروج على الطاعة، فلم يدع إلى ثورة، ولم يؤيدها، وفي الوقت نفسه لم يدع إلى الولاة وخلفاء عصره، ويناصرهم بل كان يرى أن يلتزم الحياد، لا يدعو إلى أحد، إن ثارت ثورة أو استيقظت فتنة، وذلك يتفق مع وسطية الإسلام ومقاصد الشريعة، فهو إن كان يلزم الجماعة والطاعة لا يرى أن سياسة السلطان في عصره هي الحق الصراح الذي يتفق مع أحكام الإسلام، وهدي القرآن، بل

يرضى بالطاعة؛ لأنّ فيها إصلاحًا نسبيًّا، وقد يكون فيها إصلاح بالموعظة الحسنة، وقول الحق في إبانة والهداية والإرشاد، وإن صلاح الحاكم يتبع في أكثر الأحيان صلاح المحكومين، فعلى العلماء أن يصلحوا الناس، ويرشدوهم، فإن صلحوا جاء صلاح المحكومين، تبعًا لصلاحهم، ومهما يكن رأيه في طريقة الإصلاح، فهو لا يناصر أحدًا عند الفتن العمياء؛ لأنَّ الفريقين في إثم، فلا يعاون أحدهما على الآخر، وكذلك أجاب عندما سئل عن قتال الخارجين على الخليفة، فقد قال قائل: أيجوز قتالهم؟ فقال: إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز، فقال: فإن لم يكن مثله، فقال دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما[٩].

وقد ذهب الشيخ محمد أبو زهرة إلى توافق مذهب مالك مع رأي الحسن البصري في عدم جواز الخروج على الأئمة الظالمين، وأن كلامهما في الخارجين متحد في المعنى، وإن اختلف اللفظ[١٠].

قلت: بل إنَّ الإمامين وافقا نصوص السنة، ومقاصد الشرع، وأصول أهل السنة والجماعة، من لزوم طاعة الأئمة وإن جاروا، وإن جلدوا الظهر أو أخذوا المال كما في الحديث؛ لأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفاسد أضعافُ ما يحصل من جورهم.

وقد انتقد الأستاذ علال الفاسي رأي الشيخ أبي زهرة القائل: إن مالكًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يرى عدم الخروج على أئمة الجور، محتجًّا بأنه لم يُنقل عن مالك شيء من هذا، وليس في كلامه ما يدل عليه[١١].

ولكني أرى صحة ما ذهب إليه الشيخ أبو زهرة؛ لأنَّ النصوص الواردة في وجوب الطاعة في المنشط والمكره، التي أخرجها مالك في الموطأ تدل عليه وتؤيده، وكذلك تصرفات مالك في رفضه للخروج وفتواه في ذلك، فيما نقله عنه الشاطبي كما تقدم.

الثاني: كان شديدًا على الخوارج الخارجين على الحكام:

عاين مالك رحمه الله فتنة الخوارج في بلاد الحجاز وقد قارب الأربعين، فقد هجم أبو حمزة الخارجي في طائفة منهم عام ١٣٠هـ على المدينة بعد معركة كانت بينه وبين أهل المدينة، وكانت المقتلة في قريش كبيرة، وكان ذلك العبث والفساد في حرم رسول الله ﷺ، الذي كان مالك لا يسير فيه راكبًا قط.

فجرى على سنن شيوخه من سلف أهل المدينة في ذم الخوارج والخروج، والتنفير منهم، ومن مناهجهم، والحث على لزوم السنة والجماعة.

قال ابن القاسم: قال لي مالك في الإباضية والحرورية وأهل الأهواء كلهم: "أرى أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا"[١٢].

وقال ابن القاسم: قال لي مالك في القدرية والإباضية:

"لا يصلى على موتاهم، ولا تشهد جنائزهم، ولا تعاد مرضاهم"[١٣].

وقال سحنون لابن القاسم: أرأيت الخوارج إذا خرجوا فأصابوا الدماء والأموال، ثم تابوا ورجعوا، قال: بلغني أنَّ مالكًا قال: "الدماء موضوعة عنهم، وأما الأموال فإن وجدوا شيئًا عندهم بعينه أخذوه، وإلا لم يُتبعوا بشيء من ذلك إذا كانت لهم الأموال؛ لأنهم إنما استهلكوها على التأويل وهو الذي سمعت"[١٤].

وقال العتبي في "المستخرجة": "وسئل مالك عن الصلاة خلف الإباضية والواصلية، فقال: "ما أحبه"، فقيل له: فالسكنى معهم في بلادهم؟ فقال: ترك ذلك أحب إلي"[١٥].

وقال أيضًا: قال مالك: لما حكم الحكمان أبو

مقالات

موسى وعمرو بن العاص، خرجت الخارجة التي خرجت، فقالوا لا حكم إلا لله، فقال علي بن أبي طالب: ما يقولون؟ فأُخبر، فقال: كلمة حق أريد بها باطل، قال مالك: فهي أول خارجة خرجت، قال مالك:

" أراهم قد تعدَّوا وكفروا الناس"[١٦].

وقال ابن رجب عن الخوارج: "... ومنهم من قال: إنما يقتلون لفسادهم في الأرض بسفك دماء المسلمين، وتكفيرهم لهم؛ وهو قول مالك.."[١٧].

الثالث: كان يرى وجوب نصح الحكام ووعظهم:

كان مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يرى أنه حق على أهل العلم والفقه- كما في حديث النصيحة المشهور- نصح الأئمة، وإرشادهم، ووعظهم، وإصلاحهم، بدل الانتفاض عليهم والخروج، لذلك كان يدخل على الأمراء والخلفاء، ويعظهم، ويرشدهم، ويدعوهم إلى الخير أو يحذرهم من الشر، سيرًا على منهج أهل السنة والجماعة في مناصحة الحكام، وهذا هو منهج الوسطية والاعتدال.

وقد ناقش الإمام الشوكاني الجاهلين القاصرين، الذين ينكرون مداخلة العلماء للسلاطين، من أجل النصح في الدين، فقال في كتابه المتين: "رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلاطين" ما نصّه:

"ولا يخفى على ذي عقل، أنه لو امتنع أهل العلم والفضل والدين، عن مداخلة الملوك، لتعطلت الشريعة المطهرة؛ لعدم وجود من يقوم بها، وتبدلت تلك المملكة الإسلامية، بالمملكة الجاهلية في الأحكام الشرعية من ديانة ومعاملة، وعمَّ الجهل وطم، وخولفت أحكام الكتاب والسنة، جهارًا، ولا سيما من الملك، وخاصته، وأتباعه، وحصل لهم الغرض الموافق لهم، وخبطوا في دين الإسلام كيف شاءوا، وخالفوه مخالفة ظاهرة، واستبيحت الأموال، واستحلت الفروج، وعطلت المساجد والمدارس، وانتهكت الحرم، وذهبت شعائر الإسلام، - ولا سيما الملوك الذين لا يفعلون ذلك إلا مخافة على ملكهم أن يسلب، وعلى دولتهم أن تذهب، وعلى أموالهم أن تنهب، وعلى حرمتهم أن تنتهك، وعلى عزهم أن يذل، ووجدوا أعظم السبل إلى التخلص عن أكثر أحكام الإسلام قائلين: جهلنا، لم نجد من يعلمنا، لم نلق من يبصرنا، فرَّ عنَّا العارفون بالدين، وهرب منا العلماء العاملون"[١٨].

بهذا المنهج الوسطي القاصد الذي عليه الطائفة المنصورة- أهل السنة والجماعة - تعامل مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مع حكام زمانه، فكان يحث العلماء والفقهاء على إرشادهم ونصحهم، والدخول عليهم من أجل ذلك، فكان يقول: "حق على كل مسلم أو رجل جعل الله في صدره شيئًا من العلم والفقه أن يدخل إلى كل ذي سلطان يأمره بالخير، وينهاه عن الشر، ويعظه حتى يتبين دخول العالم على غيره؛ لأنَّ العالم إنما يدخل على السلطان لذلك، فإذا كان، فهو الفضل الذي لا بعده فضل[١٩].

ولقد قال له بعض تلاميذه، وهو خلف بن عمر: قلت لمالك: الناس يستكثرون أنك تأتي الأمراء، فقال إنَّ ذلك بالحمل من نفسي، وذلك أنه ربما استُشير من لا ينبغي[٢٠].

فهو يحمِّلُ نفسه عناءَ الدخول عليهم، من أجل هدف نبيل، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصحهم سرًّا بدل التحريض عليهم، وسدًّا للذريعة أمام الأدعياء والمفسدين، وهو مقتضى الاعتدال والوسطية الذي عليه أهل السنة، وكان

وسطية الإمام مالك في فقه السياسة الشرعية (موقفه من حكام عصره نموذجًا)

يقول: "لولا أني آتيهم ما رأيت للنبي ﷺ في هذه المدينة سُنَّة معمولاً بها"[٢١].

ومن أمثلة نصحه ووعظه للحكام ما رواه عتيق بن يعقوب قال: "كان مالك إذا دخل على الوالي وعظه وحثّه على مصالح المسلمين، وقد دخل يومًا على هارون الرشيد فحثّه على مصالح المسلمين قال له: لقد بلغني أنَّ عمر بن الخطاب كان في فضله وقدمه، ينفخ لهم عام الرمادة النار تحت القدور، يخرج الدخان من لحيته، وقد رضي الناس منكم بدون هذا"[٢٢].

ودخل عليه مرَّة وبين يديه شطرنج منصوب وهو ينظر فيه، فوقف مالك ولم يجلس وقال: أحق هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، قال : فما بعد الحق إلا الضلال، فرفع هارون رجله، وقال: لا ينصب بين يدي بعد. وقال لبعض الولاة يومًا: افتقد أمور الرعية، فإنك مسؤول عنهم، فإنَّ عمر بن الخطاب قال: والذي نفسي بيده لو يهلك جملٌ بشاطئ الفرات ضياعًا لظننت أنّ الله يسألني عنه يوم القيامة. وقال الحنيني: سمعت مالكا يحلف بالله ما دخلت على أحد منهم - يعني السلاطين - إلا أذهب الله هيبته من قلبي حتى أقول له الحق[٢٣].

وكان أخشى ما يخشاه مالك على الولاة والخلفاء المدح الكاذب الذي يجيء على ألسنة بطانة السوء، فإن ذلك المدح يزين لهم أعمالهم، فيرون القبيح جميلاً، والجميل قبيحًا، فلا تتسع نفوسهم لنصح ناصح، ولا إرشاد مرشد، ومن ذلك ما نقله القاضي عياض: أنه أُثْنِيَ على والي المدينة بحضرته عند مالك، فغضب مالك، ثم التفت إليه وقال:

إياك أن يغرك هؤلاء بثنائهم عليك، فإنَّ من أثنى عليك وقال فيك من الخير ما ليس فيك، أوشك أن يقول فيك من الشر ما ليس فيك، فاتق الله في التزكية منك لنفسك، أو ترضى بها من يقولها لك في وجهك، فإنك أنت أعرف بنفسك منهم، فإنه بلغني أنَّ رجلاً امتدح رجلاً عند النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: "قطعتم ظهره أو عنقه، لو سمعها ما أفلح"، وقال النبي ﷺ: "أحثوا التراب في وجوه المداحين"[٢٤].

وكان يشدد على الولاة في النصيحة أحيانًا، ويقول لهم في أنفسهم قولاً بليغًا، منها ما نقله عياض أنَّ بعض ولاة المدينة قال لمالك: لم لا تخضب كما يخضب أصحابك؟ فقال مالك: لم يبق عليها من العدل إلا أن أخضب[٢٥].

وهذه ليست إلا نماذج مما يرويه الرواة الثقات عن إمام دار الهجرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، من النصيحة لأئمة المسلمين، والصراحة والصدق في سبيل نصرة الحق، ولكن بمنهج الوسطية، والحكمة والموعظة الحسنة. فتراه لم يحرض على الفتن، وقرب من الولاة والخلفاء ليرشدهم، ولم يقر ظلمهم وباطلهم، ولم يعلن الرضا عن جميع أعمالهم.

الرابع: قبوله هدايا الحكام والسلاطين:

من وسطية مالك في تعامله مع الحكام قبوله لهدايا الخلفاء، ولم يعتره شك في حِلِّ أخذها، كما كان يشك أبو حنيفة معاصره، إذ كان هذا لا يقبل هدايا خلفاء بني العباس، ومن قبل لم يقبل هدايا الأمويين، ولكن كان مالك رحمه الله يتعفف عن الأخذ ممن دونهم.

قال ابن القاسم: كان مالك يقول: "أما الخلفاء فلا شك، يعني أنه لا بأس به، وأما من دونه فإنَّ فيه شيئًا"[٢٦].

ولقد كان بعض الناس يستكثر قبول الهدايا، أو يستكثر بعض هذه الهدايا؛ حتى إنه ليروى أنَّ الرشيد أجاز مالكًا بثلاث آلاف دينار، فقال له

رجل من الزهاد: يا أبا عبد الله، ثلاثة آلاف تأخذها من أمير المؤمنين، كأنه يستكثرها، فقال مالك: إذا كان إمام عدل، فأنصف أهل المروءة أصابه شبيه لذلك، لم أر به بأسًا، وإنما أكره الكثير الذي لا شبيه أن يستحقَّه صاحبه[٢٧].

فهو كان يقبلها؛ لأنها من إنصاف أهل المروءة، وحفظ مروءتهم من أن يتدلوا إلى ما لا يليق بأمثالهم، ويظهر أنه كان يقبلها على مضض، ليحفظ مروءته، ويدفع حاجته، وما كانت توجبه عليه منزلته الاجتماعية من إيواء لفقراء طلاب العلم، وسد حاجة المحتاجين، فهو يقبل هدايا الخلفاء بهذه النيّة، والتزامًا بمنهج الوسطية، ويظهر أنه مع الغرض الحسن كان يرى فيها شيئًا، ولذلك كان ينهى غيره عن قبول هدايا السلطان، خشية ألا يكون له مثل نيته[٢٨]، فقد سأله غير واحد عن جائزة السلطان، فقال: لا تأخذها، فقال: أنت تقبلها، فقال: أتريد أن تبوء بإثمي وإثمك، وقال لآخر: أجئت تُبكِّتُنِي بذنوبي[٢٩].

الخامس: صبره على أذاهم وجورهم:

الصبر على جور الأئمة وأذاهم أصل من أصول أهل السنة والجماعة، لا تكاد ترى مؤلَّفًا في السنة من تقرير هذا الأصل، والحض عليه، وقد بلغت الأحاديث حد التواتر في ذلك[٣٠].

وهذا من وسطية هذه الشريعة، فإنَّ الأمر بالصبر على جور الأئمة وظلمهم وتجنب الخروج عليهم، يجلب من المصالح ويدرأ من المفاسد، ما يكون به صلاح العباد والبلاد.

وعلى هذا المنهج الوسطي سار إمام دار الهجرة رضي الله عنه، إلا أنه مع بعده عن الثورات والتحريض عليها، وعن الفتن والخوض فيها، نزلت به محنة في العصر العباسي في عهد أبي جعفر المنصور، وقد ضُرب في هذه المحنة بالسياط حتى انخلعت كتفاه، ومع ذلك لم يخلع يدًا من طاعة، بل كان يدعو لجلاَّديه ويجعلهم في حِلّ.

وقد اختلف المؤرخون في سبب هذه المحنة على أقوال كثيرة، أشهرها ما نقله الحافظ ابن عبد البر: أنَّ أبا جعفر نهى مالكًا عن الحديث: "ليس على مستكره طلاق"، ثم دس إليه من يسأله عنه، فحدث به على رؤوس الناس، فضربه بالسياط[٣١]، ثمانين سوطًا[٣٢]. قال الدراوردي: لما أُحضر مالك لضربه في البيعة التي أفتى بها، وكنت أقرب الخلق منه، سمعته يقول كلما ضرب سوطًا: اللهم اغفر لهم فإنهم لايعلمون، حتى فرغ من ضربه[٣٣].

قال أبو الوليد الباجي: ولما حج المنصور قاد مالكًا من جعفر بن سليمان - والي المدينة - وأرسله إليه ليقتص منه، فقال: أعوذ بالله، والله ما ارتفع منها سوط عن جسمي إلا وأنا أجعله في حل من ذلك الوقت لقرابته من رسول الله ﷺ[٣٤].

ونقل عياض عن بعضهم: لما ضرب مالك رحمه الله تعالى، ونيل منه حمل مغشيًّا عليه، فدخل عليه فأفاق، فقال: أُشهدكم أني جعلت ضاربي في حل[٣٥].

كل هذا ومالك لا يخوض في فتنة، ولا يحرض على الخروج، ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع أن يمتنع عن التحديث إرضاء لأحد، ولا اتباعًا لهوى أحد، فهو يرى أنَّ ذلك كتمان للعلم، وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن كتمان العلم.

والصحيح الذي تؤيده الأدلة أنّ مالكًا ضرب لتحديثه بهذا الحديث وقت خروج محمد بن عبد الله النفس الزكية بالمدينة، لا لأنه كان يحرض بذلك التحديث، بل حدَّث بهذا الحديث، ورواه ونقله الناس عنه، فوجد الناس فيه ما يدل على أنه يجوز أن يتحللوا من بيعة المنصور، زاعمين أنها

وسطية الإمام مالك في فقه السياسة الشرعيّة (موقفه من حكام عصره نموذجًا)

كانت بالغلب والإكراه، ووجد الكائدون لمالك في ذلك فرصة للكيد له، فأخبروا والي المدينة بذلك، فكانت المحنة[٣٦].

ولقد جاء في الأخبار ما يصرح بذلك، فإنه جاء في "الانتقاء" لابن عبد البر:

"لما دعي مالك بن أنس، وشوور وسمع منه، وقبل قوله، شنف له الناس - أي أبغضوه وتنكروه- وحسدوه وبغوه بكل شيء. فلما ولي جعفر بن سليمان على المدينة، سعوا به إليه، وأكثروا عليه عنده، وقالوا: لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء، وهو يأخذ بحديث رواه ثابت بن الأحنف في طلاق المكره أنه لا يجوز"[٣٧].

فهو دليل على أنه وُجد من الكائدين والحاسدين من صور مالكًا بصورة الثائر الخارج بحديثه بهذا الحديث.

كان ذلك منهج إمام دار الهجرة الوسطي المعتدل في فقه السياسة الشرعية، وفي التعامل مع الحكام، وإن جلدوا ظهره، وأخذوا ماله، حرصًا على مصلحة الأمة، واجتنابًا لمفاسد الخروج، وهذا ينبغي أن يكون مسلكًا يحتذى للمصلحين، ومهيعًا يُتأسى للمخلصين، فليس سبيل الإصلاح الشرعي والسياسي الثورة بالسلاح وغيره على الحكام، بوساطة الانقلابات العسكرية الهوجاء، فإنها مع كونها من بدع العصر الحاضر، فهي مخالفة لوسطية الإسلام ونصوصه ومقاصده التي منها الأمر بتغيير الأنفس أولاً، وكذلك لا بد من إصلاح القاعدة لتأسيس البناء عليها، فإنَّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وقد اكتوينا بنار الفتن، والانقلابات العسكرية، والثورات الرعناء، فكان من ذلك من المفاسد ما هو مشاهد محقق، فيا ليتنا نستفيد من هذا المنحى الوسطي، والفقه السياسي الشرعي الحكيم الذي كان عليه إمام دار الهجرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ - سورة الإعراف: ٢٣. والحمد لله رب العالمين. ■

●●●

الحواشي

١- متفق عليه عن أبي هريرة: أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، ومسلم في الإمارة، أنظر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان رقم: ١٢٠٨، وتمام الحديث : كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فُوا بيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإنّ الله سائلهم عما استرعاهم.

٢- لسان العرب: (مادة سوس) مع تصرف يسير.

٣- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها : ٢٩.

٤- رواه ابن عبد البر في التمهيد: ٢٣/ ١٠ من طريق أشهب بن عبد العزيز، وإسناده صحيح.

٥- العقيدة الطحاوية: ٦٨.

٦- انظر: مالك لأبي زهرة:٤٨-٥٠.

٧- الاعتصام:٣/ ٤٦.

٨- المصدر السابق نفسه.

٩- مالك لأبي زهرة:٥٢-٥٣.

١٠- المرجع السابق :٥٣.

١١- نضالية الإمام مالك ومذهبه :١١.

١٢- المدونة: ١/ ٥٨٩.

١٣- المصدر السابق: ١/ ٥٩٠.

١٤- المصدر السابق: ١/ ٥٩٠.

١٥- البيان والتحصيل :١/ ٤٤٣.

١٦- المصدر السابق: ١٨/ ٤٠٠.

١٧- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم:١/ ٣٥٦.

١٨- رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلاطين للشوكاني:٧٤-٧٥.

١٩- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: ١١١/١، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب:٧٥.

٢٠- ترتيب المدارك:١١١/١.

٢١- المصدر السابق نفسه.

٢٢- المصدر السابق نفسه.

٢٣- المصدر السابق نفسه.

٢٤- المصدر السابق:١١٣/١.

٢٥- المصدر السابق نفسه.

٢٦- المدارك١/١١٧.

٢٧- المصدر السابق نفسه.

٢٨- مالك لأبي زهرة: ٣٩.

٢٩- المدارك:١١٧/١ -١١٨.

٣٠- رفع الأساطين:٨١-٨٨.

٣١- الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء:٨٧.

٣٢- المدارك:١٢٥/١.

٣٣- المصدر السابق نفسه.

٣٤- المصدرنفسه:١٢/١.

٣٥- المصدر السابق نفسه.

٣٦- مالك لأبي زهرة/: ٥٩.

٣٧- الانتقاء: ٨٧.

المصادر والمراجع

١- **الاعتصام**، للإمام الشاطبي، تح. حسن آل سلمان، ط١، مكتبة التوحيد، المنامة- البحرين، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢- **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، لابن عبد البر، تح. عبد الفتاح أبو غدة،ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٧م.

٣- **البيان والتحصيل**، لابن رشد، تح. محمد حجي، ط٢، دار الغرب الإسلامي ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٤- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي عياض اليحصبي السبتي، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٥- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لابن عبد البر، تح. سعيد أحمد أعراب، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ١٤١٥هـ/١٩٩١م.

٦- **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**، لابن رجب، تح.د. محمد الأحمدي أبو النور،ط٢، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٧- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٨- **رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلاطين**، للشوكاني، تح.د.حسن محمد الظاهر، ط١، دار ابن حزم، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٩- **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، للدكتور يوسف القرضاوي، ط١، مكتبة وهبة القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

١٠- **العقيدة الطحاوية**، بعناية الألباني، ط٢، المكتب الإسلامي ، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

١١- **لسان العرب**، لابن منظور، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

١٢- **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**، لمحمد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار الفيحاء بدمشق، ودار السلام بالرياض، ١٤١٤-١٩٩٤م.

١٣- **ملك حياته وعصره**، آراؤه وفقهه، لمحمد أبي زهرة. دار الفكر العربي، القاهرة.

١٤- **المدونة الكبرى**، تح. محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

١٥- **نضالية الإمام مالك ومذهبه**، لعلال الفاسي، مطبعة الرسالة، الرباط، المملكة المغربية.

التجديد في علوم البلاغة

أ. د. مازن المبارك
دمشق - سوريا

لعل أبرز ما ينبغي أن نؤكده، ونحن في صدد الحديث عن التجديد، أنّ التجديد في نظرنا وسيلة وليس غاية في ذاته، وأنه لا بدّ من أن نبيّن الغاية التي نسعى إليها من وراء التجديد.

ولا شك أنَّ مما يعيننا على التجديد، وعلى تحديد الغاية منه، أن نلقي نظرة سريعة على المراحل التي قطعتها علوم البلاغة، لتعرف ماذا حققت أو ماذا كانت تحقّق؟ وأين توقفت؟ ولماذا توقفت؟

لنعرف من وراء ذلك كلّه لماذا نجدّد؟ ولماذا ندعو إلى التجديد؟

من المعروف أنَّ البلاغة كانت - قبل أن يتم اكتمالها علمًا نظريًّا - نظراتٍ سحّرها العلماء كلٌّ لاختصاصه؛ سخرها العربي للتعبير عن إعجابه بما جذب سمعه وخلب لبّه، ولم تكن معرفته بها أكثر من معرفة الفطرة والسليقة والذوق، ثم وقف عندها العلماء؛ فسحّرها المفسّرون وعلماء الإعجاز لشرح ما في البيان القرآني من آيات البلاغة وروعة الأداء، وسخّرها اللغويون والأدباء، واستثمرها النقّاد وصُنّاع الكلام...

وهكذا عاشت البلاغة مراحل من عمرها في ظلال القرآن تفسيرًا وإعجازًا، وفي كتب اللغة والأدب على لسان المبرّد والجاحظ وأمثالهما، كما عاشت في كتب النقد ميزانًا في أيدي النقّاد، ثم بدأت البلاغة مرحلة جديدة، هي مرحلة استقلال متدرّج من محاولة ابن المعتز وتصنيف قدامة بن

جعفر إلى أن بلغت مرحلة النضج وجمع الأصول في تأليف بلاغي جادّ، يجمع البلاغة علمًا وذوقًا، وحدًّا ونصًّا على يد الإمام الجرجاني.

وكأن الإمام الجرجاني كان القمّة التي أعجزت مَنْ بعدها عن بلوغها، أو الفارس الذي لم يستطع أحد بعده أن يشق غباره أو يجري في مضماره... لقد تتابع العلماء من بعده، وبذلت جهود، ووضعت مؤلفات، ولكنها كانت شروحًا لما سبق، أو تفريعًا ممّا أجمل، أو تسمية لفروع أو تحديدًا لمصطلحات. وإنه ليغنينا عن التفصيل في الحديث عن المراحل السابقة كلها ما كتبه الباحثون والدارسون من كتب مفصلة وموجزة[1]. على أنها جميعًا تصف ما حلّ بعلوم البلاغة من ذبول في الأغصان، وجفاف في الثمار، وذلك لأنها في نظرنا أصبحت تهتم بوضع الحدّ وضرب المثل بعيدًا عن النصّ، الذي ما عرفت البلاغة الحياة إلاّ فيه. وشتان ما بين بليغٍ بطبعه يشرح لك أسرار البلاغة، ويطلعك على مواطن الجمال في النصوص، وبين عالم عرف البلاغة معرفة نظرية، وألّف فيها، فجمع القواعد والأحكام، ووضع الحدود والتعريفات، وساق الأمثلة مبعثرة ومبتورة من نصوصها، وإن كنّا لا ننكر فضل السكّاكي الذي أقام الصرح العلمي النظري لعلوم البلاغة.

وأطل على الأمة العربية عصر النهضة، وبدأ الانفتاح على الغرب، فنشأت هوّة بين الثقافتين العربية والغربية، وأصبحت البلاغة، وما وصلت إليه في عصور الصنعة في واد، وما انفتحت عليه الأجيال من فنون الأدب وأساليب القول في وادٍ آخر، وكان من آثار ذلك إهمال لقديم البلاغة، وإن لم يكن إهمالاً فلقد كان إعراضًا عمّا لا تدعو الحاجة إليه.

ولم يستطع الذين تمسّكوا بالقديم أن يثبتوا جدارة قديمهم؛ لأنهم لم يستطيعوا المواءمة بينه وبين الحديث. وغلبت على الساحة الأدبية فنون حديثة مستوردة ومولّدة، وغلب على النقد نظرات ومدارس نقديّة، لا تقف عند ما وقف عنده النقد العربي القديم، فكان من أثر ذلك أن نخلّص النقد من البلاغة التقليديَّة حتى أصبحت مناهج أقسام اللغة العربية في بعض الجامعات خالية من مقرر يحمل اسم البلاغة، واستعاضت عنه بأسماء أخرى كالنقد والأسلوبيّة وغير ذلك، وليس لازمًا أن يتضمّن توصيف المقرّر عناصر من موضوعات البلاغة القديمة! لأنَّ النقد الذي ألحقت به هو أيضا نقد في حاجة إلى روح عربي وعقل عربي وذوق عربي...

إنه نقد نظرية المحاكاة، والأجناس الأدبيّة، والمدارس الأدبية، والفن للفن، أو الفن للالتزام، والحديث عن موت المأساة ونشأة الدراما وغير ذلك...

إنه النقد المناسب للأدب الذي اقتبسناه، ولكن هل نوقّف إنتاج الأدبي العربي ليتوقف النقد المواكب له، والذي كانت مقاييسه مستقاة منه، وكانت البلاغة وفنونها مقياسًا من مقاييسه؟!

إذا كانت اللغة هي مادة الأدب، منها يصنع، وبها يصاغ، بها يعبّر، وبها يغنّي، وبها يصوّر، وبها يحلّق، وهي وحدها أداته، فإنَّ البلاغة بمعنىً من معانيها صنو اللغة؛ لأنها بلوغ المعنى ذهن المتلقّي في أحسن صورة لغوية من التعبير، لذلك قال الجاحظ: "لا يكون الكلام بمستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك"[2]، فجمع اللفظ والمعنى في قرَن وجعلهما معًا قرنين في أداء المعنى وبلوغ اللغة غايتها من الإفهام.

ويحسن الاّ ننكر أنَّ البلاغة بمفهومها العربي

القديم تكاد تكون غائبة عن كثيرين من أدباء اليوم، الذين لا يتذوّقون أو لا يعرفون البلاغة التي عرفناها في مدارسنا، وأنَّ كثيرين من نقاد اليوم لهم نقدهم ومقاييسهم، ولولا لمحات تطلّ في كتاباتهم عن الصورة الأدبية أو الفنّية لم يكن لكثير مما يكتبون صلة بالبلاغة التي نعلمها ونتحدّث عنها[٣].

وإذا كان الأدب هو موضوع النظر النقدي وموضعه، وكانت اللغة هي أداة الأدب الوحيدة، فلا بدّ أن تكون هذه الأداة بمفرداتها وجملها وأساليب التعبير فيها موضع اهتمام النقد وموضوع أحكامه، وإذا كانت للغة جوانب مختلفة وتعريفات متعدّدة فإنها بمعنى من أهم معانيها دلالة على الأفكار والمعاني، أو هي صورة للفكر الإنساني، تنقلها حروفها منطوقة أو مكتوبة من قائل إلى متلقّ... وليست الأفكار والمعاني أصواتًا طبيعيّة بقدر ما هي أصوات نفسية داخلية، ننظر إلى اللغة من خلالها على أنها ظاهرة روحية نفسية أو إنسانية مبدعة، وما الجانب الصوتي منها إلا مدخلٌ إلى حرمها النفسيّ الخفيّ. وهذا الجانب الفكري أو النفسي الخفيّ يسخّر الجانب الصوتي للتعبير عنه، فيجعله رمزًا مرّة وصريحًا مرة أخرى.

وتستعين اللغة بجميع جوانبها وأساليب صياغتها؛ لتكون صورة للفكر الذي تعبّر عنه. ولا شك أنه حين يكون التعبير اللغوي في مجال اللغة الراقية؛ أي في مجال الأدب، مجال التعبير الفنّي، فلن تكون البلاغة إذ ذاك شيئًا زائدًا على اللغة أو ترفًا يمكن الاستغناء عنه! إنها إذ ذاك صنو اللغة ووسيلتها لبلوغ الفكرة مجسّدةً جميلة حلوة واضحة ذهنَ المتلقي تستهوي سمعه وقلبه.

إنها الثوب الذي تلبسه اللغة لتكون أدبًا، وإنها الصفة التي يتمايز بها الأدب فيعلو بعضه بعضًا، ويرتفع بعضه فوق بعض درجات، ويصنّف الأدباء من خلالها طبقات.

ولعلّ هذا الذي ذكرناه، وكثيرًا مما لم نذكره من مثله يمكن أن يجيب عن سؤالنا: لماذا التجديد في علوم البلاغة؟

ولعل ذكرنا لما أساء إلى البلاغة يساعدنا في تحديد المنهج الذي نريده سبيلاً إلى التجديد:

- لقد أساء إلى البلاغة قديمًا أنها لم تبق في حضن النصّ الأدبي الذي يمدّها بالحياة وتمدّه بالجمال... بل خرجت لتستقل في أسلوب علمٍ نظريّ، يقوم على حدود وتعريفات وتفريعات واصطلاحات وأمثلة مبتورة منتزعة من سياقها، يتوارثها كتاب عن كتاب. حتى باتت بعض كتب البلاغة التي درسناها في أشدّ الحاجة إلى البلاغة!
- وأساء إلى البلاغة حديثا أنها انفصلت أو كادت عن حياتنا الثقافية الأدبية والنقدية، التي طغى عليها أدب مستورد، ونقد مستورد، سواء أكان مترجمًا أو فنًا حديثًا لم يعرفه أدبنا العربي القديم.. فلقد كانت البلاغة في عصر النهضة هي التي ورثناها بعد أن أصبحت حدودًا منطقيّة وصنعة متكلّفة بعيدة عن ذوق الفطرة وطبع النفس، وكانت أجيالنا متأثرة بما وصل إليها من فنون الأدب الغربي وأساليب بيانه.
- وأساء إلى البلاغة أيضًا ما اقترفناه بحقّها حين درّسناها؛ ذلك أننا لم نكتف بأننا درّسناها في كتب لا روح فيها بل سلكنا في تدريسها أسلوبًا عجيبًا؛ ولعلّ أبلغ ما آذينا به بلاغتنا يظهر في طريقه عرضنا لموضوعاتها، وتقطيعنا لأوصال النصوص الأدبيّة فيما سمّيناها بالدراسة الأدبية للنصّ، وفي الأحكام

التي أطلقناها وطبعناها في أذهان أجيال من الطلاب والدارسين:

لقد قدمنا البلاغة لطلابنا حدودًا وتعريفات وأمثلة مكرّرة بعيدة عن النصوص الأدبيّة التي تحيا فيها البلاغة وتشرق.

وجعلنا العلم البلاغي في الدراسة الأدبيّة "تشريح" النصّ وتقطيع أوصاله لاستخراج ما فيه من تشبيهات واستعارات، وما جمع من فنون المحسّنات البديعيّة !! وما أبعد الفرق بين عمل الطبيب الذي يشرح الجسم البشري وعمل من يريد أن يقفك على جمال الجسم الإنساني في كماله واتّساق أعضائه. لقد كان همّ المدرّس في الدراسة الأدبيّة أن يعدّد ما في النصّ من أساليب البيان وفنون البديع أيًّا كان موضعها من مقياس الفنّ أو الذوق أو الجمال!

ثم مضينا إلى ما هو أبعد من ذلك وأبلغ أثرًا في نفوس طلابنا، فسمّينا لهم ما درسوه من البديع (بلاغة)، ثم طلعنا عليهم في مرحلة ثانية فحدّثناهم عن الألاعيب اللفظيّة والصنعة المتكلّفة، وجعلنا ما كان (بلاغةً) في الماضي خاصةً من خصائص أدب سمّيناه لهم أدب عصور الانحطاط!

لقد اجتمع على البلاغة في هذا العصر:

- جفافُ العلم النظري بقواعده وأحكامه وحدوده وتعريفاته.
- بُعدها عن الجوّ الجماليّ الذي ينبغي أن تبقى لصيقة به...
- غلبة النزعة المنطقيّة والمعرفة النظرية الجافّة على الحسّ الجمالي وتذوّقه في المناهج والكتب الدراسية وأساليب التدريس.
- الاستغناء عن النصوص الأدبيّة الناطقة بجمال اللغة واستبدالُ الكتب بها أمثلةً مكرّرة منتزعة من سياقها.
- سوءُ العرض وتشويه النص الأدبي باستخراج ما فيه من فنون البلاغة وتعدادها دون بيان أسرار الجمال في كل منها[٤].
- وضعُ عناصر البلاغة ظِهريًّا (أعني تنحيتها وجعلها هامشيّة) في الساحة الأدبية والنقديّة.
- عدم اهتمام الباحثين والدارسين والمختصين - إلاّ من ندر منهم - بتطوير البحث البلاغي وتجديده.
- عدم صلاحية الثوب البلاغي القديم لما جدّ في حياتنا الأدبيّة الحديثة والمعاصرة لغةً وأسلوبًا وفنًا.

ولعلّنا نستطيع أن نلخّص ما سبق بقولنا: إنَّ البلاغة لحقها في هذا العصر ما لحق كلَ ما يصفه الحداثيون بالقديم من ثقافتنا ولغتنا ونحونا وشعرنا وعروضنا!!

وإذا أردنا للبلاغة استمرار الحياة فلا بدّ لها من ثوب جديد يلائم العصر ويواكب الحياة. وإذا كانت البلاغة بثوبها القديم لم تعد كافية، ولا ملائمة لذوق العصر؛ فإنَّ التجديد على كل حال ليس استغناء عن القديم ولا قطعًا للصلة به، بل لعلّه ينبغي أن يبدأ بمعرفة القديم ومعرفة ما له وما عليه؛ ليكون تجديدنا صادقًا مخلصًا، ولئلا يكون قميصًا تختفي تحته غايات وغايات، ولئلا يكون التجديد عندنا مرادفًا للهجر والقطيعة!

لقد هُيّئَ للبلاغة في كل عصر من جدّد فيها، وكان منهم من جدّد فأحسن، وكان منهم من جدّد فأساء، أما نحن فما جدّدنا محسنين ولا مسيئين، ولكن قطعنا صلتنا أو كدنا ببلاغتنا، ونحن أقدر على التجديد، وقد استطاع بعض الدارسين أن

يحيوا وجهًا مشرقًا للدراسة البلاغية على نحو ما صنع الأستاذ أحمد بدوي والأستاذة عائشة عبد الرحمن فيما قدّماه من دراسة بلاغية للقرآن.

إننا اليوم في حاجة إلى تجديد يبتدئ في جعل البلاغة ملائمة للتعبير العربي في الفنون الأدبيّة المتنوعة، وجعل موضوعاتها وعناصرها معينًا حيًّا يمدّ اللغة بما يساعدها على التركيب الفنّي الجميل، دقّةً في اللفظ، وروعة في المعنى، وإحكامًا في الصياغة؛ لتبقى اللغة بنت عصرها، ولتبقى قادرة على أن تلبّي حاجة الكتّاب والأدباء في فنون الأدب المتنوعة، وأساليب القول المتباينة.

إننا في حاجة إلى العودة بالبلاغة تأليفًا وتدريسًا إلى أحضان الأدب الرفيع بشعره ونثره لنعيد إليها الحياة.

وفي حاجة إلى بيان أسرار الجمال في الفنون البلاغية، وتنمية ذوق الدارسين، وبيان أنه ليست كل استعارة ملائمة، ولا كل تشبيه جميلاً، ولا كل جناس أو سجع متكلفًا أو قبيحًا ... وقد امتلأت كتب تراثنا الأدبي والنقدي بالأمثلة لكل نوع، كما امتلأت بالأحكام المتفاوتة من القبح والاستهجان إلى الجمال والروعة والإعجاب[٥].

إننا في حاجة إلى أن نضع كل علم من علوم البلاغة في مكانه الصحيح الذي يستحقه، فالمحسّنات البديعية ليست زخرفة محضة لتحسين الكلام، وليست غاية تُطلب لذاتها، وإنما هي التي يسوق إليها المعنى الذي روعيت فيه صحة الصياغة وجاء موافقًا لمرماه؛ أي لمقتضى الحال كما يقول البلاغيون.

لقد عاب علماؤنا الصنعة والتكلّف، ونبهوا على أنَّ المعاني هي التي يجب أن تستدعي الألفاظ وإنه لفرق بعيد بين من يعلّم طلاّبه منا أنَّ السجع أو الجناس محسّن لفظي، وأنه لعب بالألفاظ، وأنه بعد ذلك صفة أدب الانحطاط، وبين الجرجاني الذي ينبّه على أنَّ الوهم قد يذهب إلى أن الحسن أو القبح لا يتعدّى اللفظ على حين أن البصير لا يستحسن تجانس اللفظين إلاّ إذا كان موقع معنييهما من العقل موقعًا حميدًا، فالألفاظ خدم للمعاني، تملك سياستها[٦]، وإنَّ الخطر الخطأ أن تضع في نفسك أنه لا بدّ أن تجنّس أو تسجّع بلفظين مخصوصين[٧].

وأما البيان وفنونه فلا يكفي في تدريسه أن نبيّن الفروق بين الصور المختلفة التي يؤدى بها المعنى ... وأن نعدّد أركان التشبيه وأنواعه، وأنواع المجاز وعلاقاته، والاستعارات وأسماءها لاهثين تحت ضغط الوقت ووجوب إنهاء المقرر!

إنَّ كل فن من فنون البيان له ما يدعو إليه، وفيه أسرار جماله، ولا بدَّ من معرفة ذلك وبيانه للدارسين من الطلبة؛ وإذا كان البيان فنّ الصورة في العمل الأدبي فليست كل صورة مقبولة أو جميلة أو موفّقة، وفي كتب الأدب والنقد أمثلة كثيرة لما هو مستحسن أو مصيب، ولما هو مستهجن أو قبيح[٨]. وإنَّ في الموازنة بين التعبيرين أو الصياغتين تنمية للحسّ الجمالي، وتربية للذائقة الفنيّة لدى الطالب.

ثم إنَّ لكل فن بياني غرضًا يسعى الأديب إلى تحقيقه عن طريق اختياره لذلك الفن دون سواه من فنون البيان، ولا بدَّ من معرفة ذلك الغرض وبيان مدى ما حقّقه الفن على يد ذلك الأديب من غرضه.

إنَّ من أخصّ خصائص البيان، ومن آيات جماله، أن ينقل المعنى من الخفاء إلى حيّز التجلّي، وأن يجسّد المعنى المجرّد، الذي لا يدرك إلا بالعقل فإذا هو إمام عينيك شاخص منظور، إنه يجعل الغائب حاضرًا والمجهول معروفًا، فيذهب بما في

النفس من وحشة بالغريب ويحلّ محلّها الأنس بالمعروف، وهو في الوقت نفسه يقفك على فكر الأديب وجوّه النفسي حين تدرك وجه الشبه وترى أنَّ صاحبه اختاره من بين عشرات الصفات المشتركة بين طرفي التشبيه، فكيف إذا سار غرضه إلى ما هو أبعد من ذلك، فكان منه أن يورد الحجة ويقيم الدليل على صدقه فيما يحتاج إلى دليل أو برهان؟! أليس من أغراض التشبيه الضمني أن يأتي بدليل صدقه لمن يعجب لغرابة معناه؟ فأي صلة بين الشطرين في قول الشاعر (المتنبي)

ودهــر نــاســه نــاس صــغــار

وإن كـانت لـهـم جـثث ضـخـام

ومـا أنـا مـنـهـم بـالـعـيش فـيـهـم

ولـكـن مـعـدن الـذهب الـرّغـام

وأي صلة بين الشطرين في قول الآخر (أبي تمام):

ليس الحجاب بمقصٍ عنك لي أملاً

إن السمـاء تُـرجّـى حين تحتجب

أفليس قول الشاعر (ولكن معدن الذهب الرغام) جوابًا لمن سأل كيف يكون الشاعر في ناس عصر وليس منهم؟ وقول أبي تمام (إنّ السماء ترجى حين تحتجب) أليس فيه الدليل لمن يسأل كيف يكون حجاب، ولا يكون احتجاب؟!

وأي قيمة للمجاز إذا اكتفى الدارس بمعرفة أنه غير الحقيقة ومعرفة أنواعه وعلاقاته؟ وإذا كانت معرفة ذلك كلّه ضروريّة فإنَّ أهم من ذلك أن يعرف أننا نلجأ إلى المجاز؛ لأنه أقوى في الدلالة، وأوجز في التعبير؛ لأن المجاز لا يجعل الشيء كأنه غيره كالتشبيه، بل يجعله إيّاه نفسه، ويدلّك من طرف خفي بقرينة صادقة على أنه غيره! إنه يقدّم لنا المعنى المجرّد في صورة حسّية لا تملك المعاني الحقيقية للألفاظ أن تعبّر عنها، فيجعل من (الهدى) مثلاً نورًا يضيء، ومن (الضلالة) عمىً وظلامًا.

ولعلّ أجمل من التشبيه الذي قامت عليه الاستعارة أنها تنقل المعنى من ساحة العقل لتضعه محسوسًا باليد، أو مرئيًا بالعين، أو مسموعًا بالأذن، فالشهوة نار والجسم وقودها، أو الشهوة حصان جامح والدين لجامه والعفة زمامه.

وأما علم المعاني، فهو من أجدى علوم العربية نفعًا، وهو قرين النحو؛ لأنهما العلمان اللذان يتكاملان في حفظ اللسان من اللحن في المفردات والخطأ في الصياغة والتراكيب. وهو العلم الذي يرشد المتعلّم إلى الإنشاء على سمت الكلام العربي.

إنَّ الخطأ لا يكون في الإعراب وحده، بل يكون فيما هو أفدح وأشنع، وهو تركيب الجملة أو صياغة العبارة، وهو الذي يعبّر عن طبيعة اللغة ويظهر فيه روحها وحياتها وصحتها وجمالها، إنه أمر بالغ الأهميّة في الإنشاء وفي فهم النصوص، وعلم المعاني هو الذي يقوم على رعاية ذلك وبيان كل ما يتصل بصياغة أركان الجملة ومتعلّقاتها(٩).

فلا بدّ من رعايته وزيادة العناية به، وعجيب أن ينصرف اهتمام المناهج الدراسية وهموم المدرّسين إلى تعليم الإعراب والحرص على صحته وهو جانب واحد من جوانب الصحة، على حين أنَّ المتعلم لا يبلغ الغاية ما لم تتضافر لديه علوم العربية التي مزقناها وفصلنا فيها النحو عن معانيه. ولا بدّ من درس نجمع فيه بين العلمين لتتمّ في أذهان المتعلّمين وحدة من القواعد والأحكام والتعليلات والأمثلة، تكفل له سلامة في التعبير ودقّة في الصياغة، وسدادًا في الدلالة، مع مراعاة

الظروف ومقتضيات الأحوال. إنها دعوة إلى إحكام الربط بين (مباني) النحو و (معاني) البلاغة) في متابعة جادّة لما قام به د. محمد طاهر الحمصي في رسالته التي نال بها درجة الدكتوراه من جامعة دمشق، ونشرها بعنوان "من نحو المباني إلى نحو المعاني"(١٠).

إننا في حاجة إلى تقويم الانحراف أو ما يشبه الانحراف، أو بتعبير أدقّ وأصدق إلى استدراك النقص الذي وقع بعد عصر الجرجاني، فلو تابع العلماء السير على نهجه لما كان علم المعاني بعيدًا عن علم النحو... ولما شغل النحويون أنفسهم ببيان عشرات الوجوه للإعراب، ولما صرفوا همّهم إلى الجدل والتعليل، ولزادوا اهتمامهم بالتركيب اللغوي أو الجمل وأساليب صياغتها وبيان أثر ذلك في الدلالات والمعاني، ولجعلوا موضوعات علم المعاني جزءًا لا ينفصل عن موضوعات النحو التي عالجوها.

إنَّ أبرز أسباب التباعد بين عمل النحاة وعمل البلاغيين في علم المعاني، أنَّ النحويين اتجهوا - تحت تأثير فكرة العامل والعمل - إلى النظر في موضع العمل وهو المفردات، فخصُّوها بالبحث والدراسة وأَوْلَوْها عناية لم يولُوها للجملة التي كان ينبغي أن تدرس على أنها تركيب لغوي تختلف أساليبه باختلاف دلالاته، وأما البلاغيون، فعلى العكس من ذلك فقد أخرجوا الكلمة المفردة من ميدان دراستهم؛ لأنها لا توصف بالبلاغة، إذ البلاغة وصف للكلام وللمتكلم، واتجهوا إلى الكلام أي إلى الجمل والتراكيب. ولعلّ من اهتم من النحويين بالجملة كابن هشام في مغني اللبيب لم يهتم بها إلاّ من حيث كونها تمثل مفردًا أو تؤول به! فتكون ذات محل من الإعراب، وهكذا فإنَّ اهتمامه بها كان بمقدار ما تمثّله من منظور المفردات!

ولا بدّ من عودة إلى منهج الجرجاني في دراسة الترميب اللغوي وصلته بالدلالة، لأنه لا يكفي الاعتماد على حركات الإعراب وحدها، ولا على الدلالات الوظيفيّة التي عني بها النحاة، ونحن نعلم أنَّ طريقة التعبير أو أسلوب صياغة الجملة، وما فيها من إيجاز أو إطناب، وفصل أو وصل، وتقديم أو تأخير، وذكر أو حذف أو غير ذلك مما يتناوله علم المعاني له أثر في الدلالة المعنوية التي قصّر النحاة في بحثها وبيان وسائلها واستقصاء أساليبها(١١).

وإذا كانت العناية اليوم واجبة في إبراز قيمة علم المعاني وبيان أثره في سلامة التركيب اللغوي وصياغة الجملة فلأنه هو علم القواعد المتعلقة بأركان الجملة ومتعلّقاتها وضوابط صياغتها للتعبير عن المعنى المراد على وفق مقتضى الحال، وهو بذلك قسيم على النحو، فإنه هو وعلم النحو يصونان من الخطأ في الألفاظ والتراكيب أو في المفردات والجمل. وقد انصرفت العناية في مناهجنا التعليمية في المدارس والجامعات إلى الوظيفة النحوية والإعراب وقلّت إن لم نقل إنها فقدت في موضوع الجمل وأساليب صياغتها.

وعلينا أن نعيد الدرس البلاغي إلى موضعه الصحيح من النصّ الأدبي، فلا نكتفي بتلقين البلاغة تعريفاتٍ وقواعد جافّة، ولا نكتفي بترقيع الدرس البلاغي بأمثلة مبتورة من نصوصها بعيدة عن جوّها الأدبي الجميل، فالبلاغة علم والبلاغة ذوق ولا يصحّ الحديث عن أحد الجانبين دون الآخر إذ هما الجناحان اللذان تتحقق بهما البلاغة وتحلّق، وهما المعنيان اللذان تجمعهما كلمة (الفنّ)، إذ الفن علم الذوق، أو ذوق العلم، وكذلك هي البلاغة التي هي مقياس صحة الكلام ومعيار جماله، والبراعة فيها هي التي تجعل البيان يرقى

إلى درجة السحر، وهل الفنّ في الكلام - والشعر كلام- غير استخدام المهارة والذوق معًا لصياغة الكلام في قالب من الجمال.

وينبغي التنبيه دومًا وفي كل مناسبة وإزاء كل فنّ من فنون البلاغة أن التكلّف مكروه وأن التعمّد المباشر للشيء مستقبح، وليس بعيدًا عنّا ما قاله الجرجاني عن الخطر والخطأ في أن يضع المتحدث في نفسه أنه لا بدّ أن يجنّس أويسجّع بلفظين مخصوصين! بل لقد عبّر بلسان البلغاء حين قال إنهم لا يرون أيمن طائرًا ولا أجلب للاستحسان من أن تُترك المعاني تختار ما يروق لها من أثواب اللفظ وما يليق بها من صور البيان، وأنه لا استحسان للألفاظ والصور إلاّ إذا كانت المعاني هي التي ساقت نحوها وقادت إليها.

على أن ذلك لا يعني أبدًا أن نقلّل عنايتنا بأساليب التعبير، فاللغة - كما يقول الآمدي - إذا كانت حسنة التأليف بارعة اللفظ زادت المعنى الواضح بهاء وحسنًا ورونقًا حتى كأنها زادت فيه غرابة لم تكن وزيادة لم تُعهد.

ونحن نرى أنه كلما زادت حفاوة المتكلم بصياغة كلامه وبأسلوب تعبيره وبروعة تصويره وجمال موسيقاه كان ذلك أدلّ على حفاوته بما حوى قالب كلامه النثري أو الشعري من معانٍ وأفكار. إنَّ اهتمامه بأحد الجانبين- الفكر أو اللغة- لا يجوز أن يقلّ عن اهتمامه بالآخر؛ لأنّ اللغة إذا كانت وسيلة للتعبير عن الفكر فإنها هي نفسها التعبير عنه، فهي صورته الناطقة أو مرآته المكتوبة، وهو بها ينتقل من عالم النفس والروح إلى عالم اللسان والأذن، ومن عالم الخفاء الفرديّ إلى عالم التجلّي الجماعي.

ولا بدّ لنا ونحن بصدد الحديث عن الجمال من أن نجمع بين أمرين ذكرنا كلاً منهما في موضعه من هذا البحث، أما الأول فهو أننا نقلنا عن الغرب والشرق فنونًا أدبيّة لم نعهدها في أدبنا القديم، ترجمناها ثم أنتجنا على منوالها فيما أطلقنا عليه اسم الفنون الأدبيّة الحديثة. أما الأمر الثاني فهو أننا رأينا في البلاغة جانبًا ذوقيًّا، وليس كل ما يقرّه الذوق أو يقبله تمكن البرهنة عليه، ففي الذوق جانب فردي أو شخصي، بل للذوق جانب جماعي لدى كل شعب أو أمة، فما يقبله ذوق شعبٍ ما قد يستقبحه ذوق شعب آخر، وإذا تركنا الحدّ الأدنى المشترك وسمونا إلى ما هو أجمل وأروع وأعلى فليس شرطًا أن يكون الأجمل عند شعب أو أمة هو الأجمل عند غيرهما. . . وليس صحيحًا أنَّ ما يقبله الذوق الجماعي العام في الصين مثلاً يقبله الذوق الجماعي العام في السودان... وهكذا، فإذا تركنا جانب المعاني وجانب القيم التي يعبّر عنها الأدب ونظرنا إلى الجانب الأسلوبي أو التعبيري، فإننا نجد لكل أمّة ذوقها في بلاغتها، في صورها، في موسيقاها، ما يجعل من غير المعقول ولا المقبول أن نطبق على الفنون الأدبيّة المستوردة ما كنّا نطبقه على أدبنا القديم... وكذلك لا يصحّ إذا أنتجنا الفنون الأدبيّة الحديثة بلغتنا أن نتركها بالمقاييس الذوقيّة لغيرنا بعيدة عن ذوقنا وبلاغتنا، بل إننا لا نكون منتجين حقيقيين لها إذا لم نعرّبها فنًّا وأسلوبًا.

لقد كانت البلاغة وليدة البحث في موضوعات معيّنة كإعجاز القرآن والمفاضلة بين طبقات الكلام وطبقات أصحابه من الأدباء والشعراء...ولم يعد ما قدّمه القدماء من علماء البلاغة أو ما تركوه كافيًا لنا، وعلى كثرة ما قدّموه فإننا في حاجة إلى متابعة البحث في (الجملة الشعرية) ولغة الشعر ودلالاتها، وموسيقا الحروف والألفاظ والأوزان، وفي حاجة إلى بيان ما يحسن أن تتصف به الفنون الأدبية الحديثة وما يلائم كلاً منها في لغتنا، وإلاّ

بقيت صدىً غربيًا وغريبًا في أدبنا العربي، وشتّان ما بين الدخيل المقتبس، وبين العربي الصريح، أو شتان ما بين المترجم والعربيّ.

وقد كنت دعوت إلى أنَّ البلاغة مما جدّ في العصر الحديث من بحوث ظهرت في علم النفس وعلم الجمال[١٢] لما لهذين العلمين من صلة بالبلاغة من حيث كونها لغة جميلة، واللغة كما هو معروف ذات جانب نفسي بل هي الصورة المرئية والناطقة المعبّرة عن أدق خلجات النفس وأعمق إحساساتها ومشاعرها، ثم هي موجّهة إلى نفس المتلقيّ أو المخاطب قبل أن تكون موجهة إلى أذنيه ليسمع أو إلى عينيه ليقرأ، ولعلّ فيما نصف به الكلام بقولنا إنه كلام بليغ إشارة إلى هذا المعنى، وهو معنى أوضح حين نقول إنه كان لكلام فلان أثر بليغ في نفوس السامعين. قال تعالى: ﴿ **وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً**﴾[١٣]. ولا شك أنَّ (البليغ) هنا يدل على بلاغة القول كما يدل على بلاغة الأثر وعمقه في نفوس السامعين، إنَّ القول البليغ هو ذو الأثر البليغ، إنَّ أثر القول البليغ في النفس عميق بليغ قد بلغ مداه وأصاب مرماه. ولا شك أنَّ الإمام الجرجاني كان ينظر إلى هذا المعنى أو مثله من صلة اللغة بالنفس الإنسانية حين ذكر أنَّ الأدب تعبير عن تجربة نفسية، وأنَّ جودته إنما تكون في مدى تأثير صوره في نفس المتذوّق.

إذا أردنا للبلاغة تجديدًا أو بتعبير آخر إذا أردنا لها أن تحيا من جديد وأن نضيف إليها جديدًا فلا بدّ أن نعود إلى ما عرفناه منها عند المتذوقين كالجرجاني وعند المنسّقين المصنّفين كالسكاكي، ونفهم علم السكاكي في ضوء تذوّق الجرجاني ليتمّ لنا الجمع البلاغي بين العلم والذوق فيما يسمّى بفنّ البلاغة. ولا بدّ بعد ذلك من وضع هذا الفن في موضعه الصحيح والملائم من أعمالنا الأدبيّة والنقديّة ووضعه - قبل ذلك - في موضعه الصحيح من مناهجنا التعليميّة في المدارس والجامعات مؤكدين أمرين اثنين:

الأمر الأول هو أنَّ البلاغة وعلومها لم تتخلّف عمّا كانت عليه عصور ازدهار الأدب، ولكن الذي تخلّف في عصرنا الحديث إنما هو الأدب نفسه ولغة الأدب وأداته، لأنَّ البلاغة إن لم تعش في نصوص الأدب الرفيع والتعبير الأدبي المشرق الجميل فأين يمكن أن تعيش؟!

إننا نجد منها آثارًا حيّة في هذا العصر في لغة الذين ارتقت أساليبهم وسما أدبهم وأشرق بيانهم من أمثال الزّيات وطه حسين والرافعي ومحمود شاكر وعلي الطنطاوي من الكتّاب، وأمثال شوقي وحافظ والرصافي وأبي ريشة والبدوي والخوري والجواهري من الشعراء، وغير هؤلاء وأولئك ممن هم في طبقتهم.. ولكن أمثال هؤلاء اليوم أصبحوا قلّة ولم يعودوا كثرة غالبة بعد أن قذفت المطابع ولا تزال تقذف كل يوم بفيض طام من كتب ومقالات وكلام، الكثير منه غثّ، يسميه أصحابه أدبًا أو شعرًا، ومعظمه مكتوب بلغة سقيمة امتلأت بالخطأ في استخدام الكلمات وصياغة التراكيب، ومع ذلك عدّها بعض حملة الأقلام الجدد أدبًا أو سمّوها شعرًا، محاباة لأصحابها أو تقرّبًا من صاحباتها أو ضعفًا منهم في أنفسهم في معرفة الأدب وإتقان اللغة التي لا يكون الأدب أدبًا إلاّ بها.

وأما الأمر الثاني فهو أنَّ الذين يدعون إلى تجديد البلاغة وابتكار فنون بلاغيّة جديدة تلائم فنون الأدب الجديدة يجب ألاّ يغيب عن أذهانهم أنه ليس من عمل البلاغي أصلاً أن يسبق إلى وضع الفن البلاغي أو القاعدة البلاغية أو صورة من صور البيان أو الجمال، ثم يطلب إلى الأدباء أن يصوغوا أدبهم على وفقها أو ينسجوا على منوالها،

إنَّ الأدباء الحق هم صنّاع البلاغة، عرفوها وأدركوا جمالها وأحيوها في أدبهم ثم جاء علماء البلاغة أو المنظّرون فاستخرجوها وصاغوها علمًا نظريًّا ذا حدود وتعريفات وضوابط وأحكام .. إنَّ ابن المعتز لم يصنع بلاغة ولا بديعًا - وهو صاحب كتاب البديع - ولكنه استخرجه استخراجًا واستنتجه استنتاجًا ثم نسّق وصنّف، وكذلك قدامة بن جعفر و أبو هلال وسائر علماء البلاغة، بل إنَّ الإمام الجرجاني لم يبتكر فنون (المعاني) ولا فنون البيان، ولكنه نظر في كتاب الله ووقف على بعض ما فيه من أسرار وآيات إعجاز فاستخرج وحلّل، وقاس ومثّل ثم نسّق وصنّف (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز).

وإنَّ على من يريد بلاغة جديدة للأدب الجديد أن ينتظر حتى يأتي جيل من الكتّاب والأدباء يفرضون أدبهم لا في حياتهم وعلى جيل عصرهم بالدعاية والإعلام، أو العصبيّة لفكرة أو طائفة، أو المحاباة والتزلّف لابتغاء شهرة أو غنيمة، بل يفرضون أدبهم، أو بعبارة أدق وأصدق يفرض أدبهم نفسه - إن عاش - على الأجيال القادمة التي ترى ما فيه من صور الجمال وآيات الخلود فتستخرج منه ما يمكن أن يكون تجديدًا أو توليدًا من ذلك الأدب الحيّ، وما يمكن أن يكون جديدًا من ضروب البلاغة وفنون المعقول. ■

●●●

الحواشي

١- البلاغة، تطور وتاريخ، الموجز في تاريخ البلاغة

٢- البيان والتبيين:١/١١٥.

٣- انظر مقالنا " البلاغة والنقد والاتصال والانفصال، مجلة كلية الدراسات بدبي، ع ١٦سنة ١٩٨٨.

٤- انظر تفصيل ذلك في مقال " البلاغة وتذوق النص الأدبي" في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، ع١٠ س١٩٩٥، أو كتاب (مقالات في العربية :٨٣.

٥- البلاغة وتذوق النص الأدبي (ذكر سابقًا).

٦- أسرار البلاغة : ٥-٦ .

٧- أسرار البلاغة: ١٣- ١٤.

٨- البلاغة وتذوّق النص الأدبي :١٨٨، وما بعدها.

٩- انظر تفصيل ذلك في كتابي (الموجز في تاريخ البلاغة): ١١٩-١٢١.

١٠- من نحو المباني إلى نحو المعاني.

١١- انظر تفصيل ذلك في: الموجز في تاريخ البلاغة: ١١٩. وما بعدها.

١٢- الموجز في تاريخ البلاغة: ١٢٥، وما بعدها.

١٣- النساء ٦٢.

المصادر والمراجع

١- **أسرار البلاغة**، للجرجاني، تح. ريتر، إستانبول، ١٩٥٤م.

٢- البلاغة تطور وتاريخ، للدكتور شوقي ضيف، القاهرة، ١٩٦٥م.

٣- **البلاغة وتذوق النص الأدبي (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي ع١٠، س١٩٩٥م.**

٤- **البلاغة والنقد بين الاتصال والانفصال**، (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي ع١٦، س١٩٩٨م.

٥- **البيان والتبيين**، للجاحظ، تح. عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٤٨م.

٦- **مقالات في العربية**، للدكتور مازن المبارك، دمشق، ١٩٩٩م.

٧- **من نحو المباني إلى نحو المعاني**، للدكتور محمد طاهر الحمصي، دمشق، ٢٠٠٣م.

٨- **الموجز في تاريخ البلاغة**، دمشق، ١٩٨١م.

نظرة في الاستثناء المنقطع

أ. د. عبد الرسول سلمان الزيدي
بغداد - العراق

بادئ ذي بدء أودُّ الإشارة إلى أني لا أخوض الحديث في موضوع الاستثناء عموماً، وإنما أقصر كلامي على الضَّرب من الاستثناء الذي يسميه النحاةُ (الاستثناء المنقطع)، متناولاً إياه على وفق ما يأتي:-

أولاً: التسمية:

أ- عند رجوعنا إلى كتاب سيبويه وجدناه قد أشار إليه من غير أنْ يُفرده بمصطلح يكون اسمًا له وعلمًا عليه، أعني بذلك: أنه لم يذكره باسمه الذي استقرّ عند النحاة (الاستثناء المنقطع)، لكنّه عقد له بابًا في ضمن كلامه على (الاستثناء)؛ إذ قال: "هذا بابٌ يختارُ فيه النصبُ لأن الآخر ليس من نوع الأول، وهو لغةُ أهل الحجاز، وذلك قولك: ما فيها أحدٌ إلا حمارًا، جاؤوا به على معنى ولكنّ حمارًا وكرهوا أن يبدلوا الآخر من الأول، فيصير كأنه من نوعه، فَحُمِلَ على معنى ولكن، وعمل فيه ما قبله كعملِ العشرين في الدرهم.

وأما بنو تميمٍ فيقولون: لا أحد فيها إلاَّ حمارٌ، أرادوا ليس فيها إلاَّ حمارٌ، ولكنّه ذكر أحدًا توكيدًا لأن يعلم أنْ ليس فيها أدميٌّ ثم أبدلَ فكأنه قال: ليس فيها إلا حمارٌ، وإن شئت جعلته إنسانها. قال الشاعر وهو أبو ذؤيب الهذليُّ[1]:

فـإن تمس في قبر بـرهـوة ثـاويـا
أنـيـسُـك أصـداء الـقـبـور تصـيـحُ

فجعلهم أنيسه.... وعلى هذا أنشدت بنو تميم قول النابغة الذبياني[2]:

يـا دار مـيـة بـالـعـلـيـاء فـالسـنـد
أقْـوَتْ وطـالَ عـلـيـهـا سـالـفُ الأبَـدِ
وقـفْـتُ فـيـهـا أُصَـيلانـا أُسـائِـلُـهـا
عَـيَّـت جـوابًـا ومـا بـالـرَّبـعِ مِـن أحـدِ

إلاّ أواريُّ لأيًا ما أُبيّنُها
والنُّؤْيُ كالحوْض بالمظلومة الجلدِ

وأهل الحجاز ينصبونَ.

ومثل ذلك قوله[3]:

وبلدةٍ ليس بها أنيس
إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ

جعلها أنيسها. وإن شئت كان على الوجه الذي فسرته في الحمار أولَ مرةٍ، وهو في كلا المعنيين إذا لم تنصب بدلٌ.

ومن ذلك من المصادر: ما له عليه سلطانٌ إلاّ التكلُّفَ؛ لأنَّ التكلُّفَ ليس من السلطان، وكذلك: إلا أنه يتكلفُ، وهو بمنزلة التكلّف. وإنما يجيء هذا على معنى ولكنّ. ومثل ذلك قوله عز وجل: **﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾**[4]، ومثله: **﴿وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلا صَرِيخَ لَهُمْ وَلا هُمْ يُنقَذُونَ * إِلاَّ رَحْمَةً مِّنَّا﴾**[5]. ومثل ذلك قول النابغة[6]:

حلفتُ يمينًا غيرَ ذي مَثْنَوِيَّةٍ
ولا علمَ إلاّ حُسْنُ ظَنٍّ بصاحبِ

وأما بنو تميم فيرفعون هذا كله، يجعلون اتباع الظن علمهم، وحسن الظنِّ علمهُ، والتكلف سلطانه، وهم ينشدون بيت ابن الأيهم التغلبي[7] رفعًا:

ليس بيني وبين قيسٍ عتابٌ
غيرُ طعن الكُلى وضربِ الرقابِ

جعلوا ذلك العتاب.

وأهلُ الحجاز ينصبون على التفسير الذي ذكرنا[8].

وعقد له بابًا آخر، من غير أن يذكره أيضًا بمصطلحه الذي عرف به، وإنما عبّر عنه بقوله: "هذا بابٌ ما لا يكونُ إلاّ على معنى ولكنَّ، فمنْ ذلك قوله تعالى: **﴿لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ﴾**[9]، أي: ولكن من رحم. وقوله عز وجل: **﴿فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ آمَنُواْ﴾**[10]، أي: ولكن قوم يونس لما آمنوا. وقوله عز وجل: **﴿فَلَوْلاَ كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾**[11]؛ أي: ولكن قليلاً ممن أنجينا. وقوله عز وجل: **﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾**[12]، أي: ولكنهم يقولون ربنا الله. وهذا الضرب في القرآن كثيرٌ، ومن ذلك من الكلام: لا تكونن من فلان في شيء إلاّ سلاما بسلام. ومن ذلك أيضًا من الكلام فيما حدثنا أبو الخطاب: ما زاد إلا ما نقص، وما نفع إلا ما ضرّ... ومثل ذلك من الشعر قول النابغة[13]:

ولا عيبَ فيهمْ غيرَ أنَّ سيوفَهمْ
بهنَّ فُلولٌ مِنْ قِراعِ الكتائبِ

أي: ولكنَّ سيوفهم بهن فلولٌ. وقال النابغة الجعدي[14]:

فَتىً كَمُلَتْ خيراته غيرَ أنَّهُ
جَوادٌ فما يُبقي مِنَ المال باقيا

كأنه قال: ولكنه مع ذلك جوادٌ. ومثل ذلك قول الفرزدق[15]:

وما سجنوني غير أنّي ابنُ غالبٍ
وأنّي مِنَ الأثرين غير الزَّعانفِ

كأنه قال: ولكنّني ابنُ غالبٍ. ومثل ذلك في الشعر كثير. ومثل ذلك قولهُ، وهو قولُ بعض بني مازن، يقال لهم عنز بن دجاجة[16]:

مَنْ كانَ أشركَ في تفرُّقِ فالجٍ
فَلَبونُهُ جَرِبَتْ معًا وأغدّتِ

إلاّ كناشرةَ الذي ضيّعتُمُ

كالغُصْنِ في غُلَوائهِ المُتَنَبّتِ

كأنه قال: ولكن هذا كناشرةَ. وقال[17]:

لولا ابن حارثةَ الأميرُ لقد

أغضيتَ من شتمي على رَغْمِ

إلاّ كمعرضٍ المُحسِّرِ بَكْرَه

عمدًا يُسَبِّبُني على الظُّلمِ[18]

ووجدته يشير إلى (الانقطاع) في قوله: "... وعلى هذا ما رأيت أحدًا إلاّ زيدًا، فينصب زيدًا. على غير رأيت، وذلك أنّك لم تجعل الآخرَ بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعًا مما عمل في الأول. والدليل على ذلك أنه يجيء على معنى: ولكنّ زيدًا... ومثله في الانقطاع من أوله : إن لفلانٍ واللهِ مالاً إلا أنَّه شقيٌّ، فأنه لا يكون أبدًا على إنّ لفلانٍ، وهو في موضع نصبٍ، وجاء على معنى: ولكنه شقيٌّ"[19].

وأحسب أن قوله: "ولكنك جعلته منقطعًا مما عمل في الأول" و"مثله في الانقطاع من أوله" هو الذي أوحى إلى النحاة الذين جاؤوا من بعده بتسميته (الاستثناء المنقطع)، لكون المستثنى منقطعًا من أوله (المستثنى منه)، من حيث إنه ليس من نوعه، أو جنسه، أو بعضًا منه، كما سيأتي بيانُ ذلك تفصيلاً فيما بعد.

هذا ما ذكره سيبويه -رحمه الله- عن الاستثناء المنقطع، وكما يبدو أنه لم يذكره بالمصطلح الذي عرف من بعده، أعني (الاستثناء المنقطع)، بل بقوله: (أنَ الآخر ليس من نوع الأول)، وأنه يُتأول في معنى (لكنّ)، وعلى كل حالٍ، فإنه عرض له عرضًا شاملاً مستوعبًا جزئياته، وأحكامه النحوية، محتجًّا له بشواهد من القرآن الكريم، والشعر العربي مما تناقلها النحاة من بعده:

ب- وممن تابع سيبويه في هذا الشأن أبو عبيدة (ت٢١٠هـ)، إذ إنه لم يسمِّه بالمصطلح الذي خُصّ به(الاستثناء المنقطع)، وإنما ذكره بتمام قول سيبويه (إنَّ الآخر ليس من نوع الأول)، قال تعليقًا على قوله تعالى: ﴿**لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلاّ سَلامًا**﴾[20]: ﴿**لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا**﴾، أي هذرًا وباطلاً ﴿**إِلاّ سَلامًا**﴾ فالسلام ليس من اللغو والعرب تستثني الشي بعد الشيء، وليس منه، وذلك أنَّها تُضمر فيه فكان مجازه: لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إلاَّ أنهم يسمعون سَلامًا، قال[21]:

يا ابن رُقيعٍ هل لها مِنْ مغبقٍ

ما شربت بعد طويِّ الكُرْبَقِ

من قطرةٍ غير النجاءِ الأدفق

فاستثنى النجاء من قطرة الماء وليس منها. قال أبو جندب الهذلي[22]:

نجا سالمٌ والنفسُ منه بشدقهِ

ولم ينجُ إلاّ جفنَ سيفٍ ومئزرا

وليسا منه"[23].

وقال تعليقًا على قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً﴾[24] "وهذا كلام تستثني العرب الشيء من الشيء،وليس منه على اختصار وضمير، وليس لمؤمن أن يقتل مؤمنًا على حالٍ إلا أن يقتله مخطئًا، فإن قتله مخطئًا فعليه ما قال الله في القرآن، وفي القرآن: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ**﴾[25]، واللمم ليس من الكبائر، وهو في التمثيل إلا أن يلمّوا من غير الكبائر والفواحش. قال جرير[26]:

مِنَ البيضِ لم تظعنْ بعيدًا ولم تطَأ

علـى الأرض إلا ذيـل مـرطٍ مُـرَحَّـلِ

المُرحَّل: بُردٌ في حاشيتهِ خطوطٌ، فكأنه قال: لم تطأ على الأرض إلا أنَّ تطأ ذيل البُردِ، وليس هو من الأرض، ومثله قولُ بعضهم:

وبـلـدةٍ لـيس بـهـا أنـيسُ

إلاَّ الـيـعـافيرُ وإلاَّ الـعـيسُ(٢٧)

وأعاد هذا القول بفحواه عند تناوله قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ﴾، إذ ذكر أنه قد يستثنى الشيء من الشيء، وليس منه، ومجازه: إلاَّ أن يلم مُلمٌّ بشيء من الفواحش والكبائر، واستشهد له بقول جران العود المارِّ ذكره:

وبـلـدةٍ لـيس بـهـا أنـيسُ

إلاَّ الـيـعـافيرُ وإلاَّ الـعـيسُ

واليعافير: الظباء، والعيسُ من الإبل، وهما ليسا من الناسِ، فكأنه قال: وبلدةٍ ليس بها أنيس غير أنَّ بها ظباءً وإبلاً(٢٨).

مما مر يتبيّن أنَّ أبا عبيدة أشار إلى الاستثناء المنقطع، وعرض له، ولكن من غير أن يخصّه بالمصطلح الذي صار له اسمًا بعدئذٍ، وأنه تابع سيبويه في عباراته التي مؤدّاها: أنّ المستثنى ليس من المستثنى منه، ولم يكد يخرجُ عن طور ما رسمه سيبويه في هذا الشأن.

ج- وممن تابع سيبويه في هذا الصدد الأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ) في الإشارة إلى هذا الضرب من الاستثناء، ولكن من غير أن يذكره باسمه المصطلح عليه (الاستثناء المنقطع)، وإنما كان يسميه: (استثناء ليس من الكلام)، و(استثناء خارجًا من أول الكلام)، يعني بذلك ما عناه سيبويه من قبلُ من أن المستثنى ليس من نوع المستثنى منه، أو أنه خارج من جنس المستثنى منه، مشيرًا إلى الانقطاع على نحو ما أشار إليه سيبويه، وعلى أيّ حال فإنه لم يذكره بمصطلحه المعروف الشائع. وتابع سيبويه أيضًا في تقديره بـ (لكنّ) وزاد عليه، (لكنْ)، وذكر أنَّ مما يتبين به هذا الضرب من الاستثناء هو مجيؤها على معنى (لكنّ) و(لكنْ)، وها أنا ذا أضع بين يدي البحث أمثلة لذلك:

قال الأخفش الأوسط: وقال: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني﴾(٢٩). منصوبة لأنه مستثنى ليس من أول الكلام، وهذا الذي يجيء في معنى (لكنّ) خارج من أول الكلام، إنما يريد: لكنّ أماني: ولكنّهم يتمنون، وإنما فسّرناه بـ(لكنَّ) لنبين خروجه من الأول، ألا ترى أنَّك إذا ذكرت (لكنّ) وجدت الكلام منقطعًا من أوله. ومثل ذلك في القرآن كثيرٌ: ﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾(٣٠)، وقال: ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾، وقال: ﴿فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً﴾، يقول: فهلاً كان منهم من ينهى، ثم قال: ولكن قليلٌ منهم من ينهى، ثم قال: لكن قليل منهم قد نهوا، فلما جاء مستثنى خارجًا من الأول انتصب، ومثله، ومثلهم: ﴿فلولا كانتْ قريةٌ آمنت فنفعها إيمانها إلاّ قوم يونس﴾، يقول: فهلاً كانت، ثم قال: ولكن قوم يونس، فـ(إلاَّ) تجيءُ في معنى لكن، وإذا عرفت أنّها في معنى (لكن) فينبغي أن تعرف خروجها من أوله"(٣١).

وقال تعليقًا على قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُو أَن يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلاَّ رَحْمَةً﴾(٣٢)، "استثناء خارجٌ من أول الكلام في معنى لكن"(٣٣)، وبمثل هذا تمامًا قال عن قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ

مِنْ أجْرٍ إلاّ من شاء أن يتخذ إلى ربّه سبيلا﴾[٣٤]: "استثناء خارج من أول الكلام على معنى لكن"[٣٥][٣٦]، وأشار إلى ما سبق أنْ أشار إليه سيبويه من أنَّ أهل الحجاز ينصبون المستثنى في مثل هذا الموضع، وغيرهم- يعني التميميين - يرفع على الإبدال؛ إذ قال: وذلك أنه إذا استثنى شيئًا ليس من أول الكلام في لغة أهل الحجاز؛ فإنه ينصبُ: يقول ما فيها أحدٌ إلا حمارًا، وغيرهم يقول هذا بمنزلة ما هو من الأول فيرفعُ"[٣٧].

د- وممن سار على نهج هؤلاء المبرّدُ (ت٢٨٥هـ) من حيث عدم ذكره إياه بمصطلح (الاستثناء المنقطع)، وإنما أشار إليه بـ(استثناء ليس من الأول)[٣٨]، و(ليس من نوع الأول)، و(الاستثناء الخارج من أول الكلام)[٣٩]، وتقديره عنده على معنى (لكن)، متتبعًا خطى سيبويه، ومن سار على هديه في هذا المقام ممن مرّ ذكرهم آنفًا.

قال المبرّد: "هذا بابُ ما يقع في الاستثناء من غير المذكور قبله، وذلك قولك: ما جاءني أحدٌ إلاَّ حمارًا، وما في القوم أحدٌ إلاَّ دابةً، فوجه هذا وحده النصب؛ لأنَّ الثاني ليس من نوع الأول فيبدل منه، فتنصبه بأصل الاستثناء على معنى ولكن، واللفظ النصب لما ذكرتُ لك في صدر هذا الباب"[٤٠].

وقال تعليقًا على قول عنز بن دجاجة المازني المارّ ذكره:

مَـنْ كـانَ أسـرع في تـفـرّق فـالـجٍ
فـلـبـونُـهُ جَـرِبَـتْ مـعًـا وأغـدّتِ
إلاّ كـنـا شِـرةَ الـذي ضـيّـعـتُـمُ
كـالـغُـصْـنِ في غُـلـوائِـهِ المُتَـنَـبّـتِ

:"فإنما الكاف زائدة، وهو استثناء ليس من الأول، ولو حذفت الكاف لكان الموضع نصبًا[٤١]، وقد أورد له المبردُ أمثلة هي جلُّها جاءت في كتاب سيبويه، من مثل قوله تعالى: ﴿وما لأحد عندهُ من نّعْمةٍ تُجزى إلّا ابْتغاء وجْه ربّه الأعْلى﴾، ﴿لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاّ مَن رَّحِمَ﴾ ﴿فَلَوْلاَ كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّنْ أَنجَيْنَا﴾، وقول النابغة الذبياني المارّ ذكره:

وقـفـتُ فـيـهـا أُصَـيـلانـا أُسـائـلُـهـا
عَـيّـتْ جـوابًـا ومـا بـالـرَّبـعِ مِـن أحدِ
إلاّ الأواريَّ لأْيًـا مـا أُبَـيّـنُـهَـا
والنُّؤْيُ كالحَوْضِ بالمَظْلُومَةِ الجَلَدِ[٤٢]

ومما تجدر الإشارة إليه أن قولهم: (استثناء ليس من الأول)، و(الاستثناء المنقطع) سواءٌ. قال مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ): "ومعنى قولنا: الاستثناء المنقطع والاستثناء ليس من الأول شيء واحد)[٤٣].

وسبقت الإشارة إلى أن قولهم: (استثناء ليس من الأول) إنما هو استحياء من كلام سيبويه المذكور في صدر البحث.

هـ - أرى أنَّ أوّل من ذكر هذا الضرب من الاستثناء بمصطلحه الذي اشتهر به، أعني (الاستثناء المنقطع) هو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ)، ولعل مما يُستدل به على هذا الرأي استعراض جملة من أقواله:

١- قال الفرّاء وقوله: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ﴾[٤٤]، (ما) في موضع نصب، وهو استثناء منقطع مما قبله: ومثله ﴿إِلاَّ حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾[٤٥]، ومثله في سورة يس ﴿فلا صَرِيخَ لَهُمْ ولا هُمْ يُنقَذُونَ * إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا﴾[٤٦]، إنما هو - والله أعلم - إلا أن يرحموا[٤٧].

٢- وقال أيضًا: وقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُو أَن يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلاَّ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾: ألا أنّ ربك رحمك فأنزل عليك فهو استثناء منقطع. ومعناه وما كنت ترجو أن تعلم كتب الأولين وقصصهم تتلوها على أهل مكة، ولم تحضرها ولم تشهدها..."[٤٨].

٣- وقال أيضًا: "وتعرف المنقطع عن الاستثناء بحُسْن إنْ في المستثنى، فإذا كان الاستثناء محضًا متصلاً[٤٩]، لم يحسن فيه إنْ، ألا ترى أنك تقول: عندي مائة إلا درهمًا، فلا تدخل إن ها هنا، فهذا كافٍ من ذكر غيره"[٥٠].

واحسب أنّ الفراء استوحى هذه التسمية، التي صارت مصطلحًا على هذا الضرب من الاستثناء من كلام سيبويه المارّ ذكره آنفًا"... ومثله في الانقطاع من أوله: إنّ لفلان والله مالاً إلا أنه شقيٌّ، فأنّه لا يكون أبدًا على إنّ لفلانٍ، وهو في موضع نصب، وجاء على معنى لكنه شقيٌّ"[٥١]. وقوله: "... وعلى هذا ما رأيت أحدًا إلا زيدًا، فينصب زيدًا على غير رأيتُ، وذلك أنك لم تجعل الآخر بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعًا ممَّا عمل في الأول، والدليل على ذلك أنه يجيء على معنى: ولكن زيدًا.."[٥٢].

علمًا أن قول سيبويه (الانقطاع من أوله) استعمله الفراء بحذافيره، وها أنذا أورد جملة من أقواله في هذا الشأن، من ذلك ما قاله تعليقًا على قوله تعالى: ﴿لاَّ يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ﴾[٥٣]. وظَلَمَ[٥٤]، وقد يكون (مَن) في الوجهين نصبًا على الاستثناء على الانقطاع من الأول..."[٥٥]. وقال أيضًا: وقوله: ﴿فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا﴾، وهي في قراءة أبي[٥٦]. (فهلا)، ومعناها: أنهم لم يؤمنوا، ثم استثنى قوم يونس بالنصب على الاستثناء مما قبله... فإذا قلت: ما فيها أحدٌ إلا كلبًا وحمارًا، نصبت؛ لأنها منقطعة مما قبل إلاَّ..."[٥٧].

وقال أيضًا: "قوله: ﴿فَلَوْلاَ كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ﴾، يقول: لم يكن منهم أحد كذلك إلا قليلاً؛ أي هؤلاء كانوا ينهون فنجوا، وهو استثناء على الانقطاع مما قبله، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ ...﴾[٥٨].

وقال أيضًا تعليقًا على قوله تعالى: ﴿لسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ﴾[٥٩]، "تكون مستثنيًا من الكلام الذي كان التذكير يقع عليه، وإن لم يذكر ... ويكون أن تجعل: ﴿مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ﴾ منقطعًا عمَّا قبله، تقولُ في الكلام: قعدنا نتحدَّث ونتذاكرُ الخبَر إلاَّ أنّ كثيرًا من الناس لا يرغبُ، فهذا المنقطعُ"[٦٠].

مِمَّا مرَّ يتبين لنا أنَّ الفرَّاء هو أول من ظهر عنده مصطلح (الاستثناء المنقطع) بجلاء، مستوحيًا إياه من كلام سيبويه، وأنه المصطلحُ الذي استقر في الدرس النحوي في العربية، وكتب له الذيوعُ؛ إذْ سار عليه نحاة العربية الذين جاؤوا بعده بله النحاة واللغويين المحدثين، فهو إذًا مصطلح كوفي، ولا يقدح في هذا الزعم استيحاءُ الفراء إياه من كلام سيبويه، ومسألة تأثر الفرّاء بسيبويه ليس أمرًا غريبًا، إذ إنه درس كتابه دراسة طالبِ علم مستفيد، فقد ذكر أبو الطيب اللغوي (ت٣٥١هـ) عن أبي عمر الزاهد (٣٤٥هـ) أن ثعلبًا (ت٢٩١هـ) قال: إنَّ الفرّاء مات وتحت وسادته كتابُ سيبويه[٦١]، يُزاد على هذا أنَّ اللذين ترجموا حياة سيبويه أجمعوا على أنَّ كبار الكوفيين قد نهلوا من معين كتابه، ويأتي في مقدمتهم الكسائي والفراء[٦٢].

وقد استساغ هذه التسمية (المصطلح) من جاء

نظرة في الاستثناء المنقطع

بعد الفراء من النحاة واللغويين، واستهواهم فاستعملوه، واستعانوا به في كتبهم كما أشرت إلى ذلك، فاستعمله ثعلب[٦٣]، ومحمد بن جرير الطبري[٦٤] (ت٣١٠هـ)، والزجاج[٦٥] (ت٣١١هـ)، وابن السراج[٦٦] (ت ٣١٦هـ)، وأبو بكر بن الأنباري[٦٧] (ت ٣٢٨هـ)، وابن النحاس[٦٨] (ت٣٣٨هـ)، والزجاجي[٦٩] (ت٣٤٠هـ)، وغيرهم من المتقدمين ومعهم المتأخرون والمحدثون الذين لا أجدُ ضرورة لإيراد أسمائهم؛ إذ صرنا لا نجدُ نحويًّا يذكر هذا الضرب من الاستثناء بغير هذا المصطلح[٧٠].

ثانيًا: حدُّهُ:

الذي استقر عليه قول النحاة ممَّن نقلنا أقوالهم، أو أشرنا إليهم أنّ حد الاستثناء المنقطع: هو ما كان المستثنى ليس من نوع المستثنى منه، أو جنسه، أو بعضه. وأنَّ سيبويه هو أول من أشار إلى الاختلاف في النوع (أعني نوع المستثنى منه والمستثنى): "هذا بابٌ يختار فيه النصبُ؛ لأنَّ الآخر ليس من نوع الأول"، وسبقت الإشارة إلى هذا الأمر، والأمثلة التي أوردها سيبويه بشأنه في صدر البحث.

وهذه المغايرة في النوع هي التي فُسّر بها الانقطاع. قال ابن يعيش: "ويسمى (المنقطع) لانقطاعه منه، إذ كان من غير نوعه"[٧١].

والنحاة بعد سيبويه ساروا على هديه في هذا الشأن، وكل الذي ذكروه إنما استوحوه من كلامه؛ إذ لم يخرجوا عن طور ما ذكره، من حيث إنهم عولوا على المغايرة في النوع ضابطًا لهذ الضرب من الاستثناء، فأبو عبيدة عبر عنه ب (استثناء ليس من الأول) كما تقدم بيانه، وكذلك الأخفش الأوسط (استثناء خارج من الأول)، و(استثناء ليس من أول الكلام)، والمبرد (استثناء ليس من الأول)، و(ليس من نوع الأول)، و(الاستثناء الخارج من أول الكلام)، وقد مرَّ ذكر هذا في ما تقدم من البحث.

وابن السرّاج أشار إليه في قوله: "واعلم أنّ من الاستثناء ما يكون منقطعًا من الأول، وليس ببعض له، وهذا الذي يكون (إلا) فيه بمعنى لكن"[٧٢].

وأحسبُ أنّ الفراء أول من ذكر المغايرة أو الاختلاف في الجنس بين المستثنى منه والمستثنى ضابطًا للمنقطع. قال تعليقًا على قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ**﴾: "ومعناها أنهم لم يؤمنوا، ثم استثنى قوم يونس بالنصب على الانقطاع مما قبله، ألا ترى أنَّ ما بعد (إلاّ) في الجحد يتبع ما قبلها، فتقول: ما قام أحدٌ إلاَّ أبوك، وهل قام أحدٌ إلاَّ أبوك؛ لأنَّ الأب من الأحدِ، فإذا قلت: ما فيها أحدٌ إلا كلبًا وحمارًا، نصبت؛ لأنها منقطعة مما قبل إلا؛ إذ لم تكن من جنسه، كذلك كان قوم يونس منقطعين من قوم غيره من الأنبياء.

ولو كان الاستثناء ها هنا وقع على طائفة منهم لكان رفعًا. وقد يجوز النصب فيها كما أنَّ المختلف في الجنس قد يتبع فيه ما بعد إلاَّ ما قبل إلا، كما قال الشاعر:

وبلدةٍ ليس بها أنيس
إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ[٧٣]

وبعد الفرّاء شاع القول بالمغايرة أو الاختلاف في الجنس ضابطًا للاستثناء المنقطع، قال محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ): "وإنَّ الصحيح من كلام العرب: ما قام أحدٌ إلاَّ أخوك، وما خرج أحدٌ إلا أبوك، قيل: إنَّ ذلك إنما يكون كذلك، إذا كان ما بعد الاستثناء من جنس ما قبله، وذلك أنَّ الأخ من جنس أحدٍ، وكذلك الأبُ، ولكن لو اختلف الجنسان

حتى يكون ما بعد الاستثناء من غير جنس ما قبله كان الصحيح من كلامهم النصب، وذلك لو قلت: ما بقي في الدار أحدٌ إلا الوتد، وما عندنا أحدٌ إلاَّ كلبًا. وهذا الاستثناء الذي يسميه بعضُ أهل العربية الاستثناء المنقطع"[٧٤].

وقال الزجّاج تعليقًا على قوله تعالى: ﴿**مَّا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِّنْهُمْ**﴾[٧٥] : "... وقد يجوز الرفع على البدل وإن كان ليس من جنس الأول، كما قال الشاعر:

وبلدةٍ ليس بها أنيس

إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ

فجعل اليعافير والعيس بدلاً من الأنيس"[٧٦]، وقال ابو القاسم الزجّاجيُّ (ت٣٤٠هـ) في باب الاستثناء المنقطع: "إذا كان المستثنى من غير جنس الأول كان منقطعًا منه، وكان منصوبًا، كقولك: ما في الدار أحدٌ إلاَّ حمارًا، وما فيها أحدٌ إلاَّ ثورًا، ومالك عليَّ سلطانٌ إلا التكلُّف. قال عز وجلَّ: ﴿**مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ**﴾ و: ﴿**لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ**﴾، وكذلك ما أشبهه.."[٧٧]، وذكر الزمخشري (ت٥٣٨هـ) أنَّ الاستثناء المنقطع ما كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه.

وهكذا سار الأمر حتى أصبحت مسألة (الجنس) ضابطًا رئيسًا، وركنًا مكينًا للاستثناء بنوعيه (المتصل والمنقطع). قال شهاب الدين القرافي (ت٦٨٢هـ): "اعلم أنّ النحاة والأصوليين يقولون: إنَّ الاستثناء المنقطع ضابطه أن يكون ما بعد (إلا) من غير جنس ما قبلها، نحو: قام القوم إلاَّ حمارًا، وإنْ كان من جنسه فهو متصل نحو قام القوم إلاَّ زيدًا[٧٨].

أما المحدثون فتابعوا القدامى في التسمية (أعني الاستثناء المنقطع)، إضافة إلى الحدِّ: أيّ إنهم ساروا على هديهم فيما أوردوه بشأن حدِّهِ (كون المستثنى ليس من جنس المستثنى منه أو نوعه أو بعضه،(وها أنذا أعرض أقوال جملةٍ منهم:

١- قال الشيخ مصطفى الغلاييني: "المستثنى قسمان: متصل ومنقطع... والمنقطع ما ليس من جنس ما استثني منه، نحو احترقت الدارُ إلاَّ الكتب"[٧٩].

٢- قال الأستاذ سعيد الأفغاني: "والاستثناء المنقطع: ما كان فيه المستثنى من غير جنس المستثنى منه، ويُختار فيه النصبُ دائمًا (رحل التجار إلا بضائعَهُم)... ونقلوا أن بني تميم تجيز الرفع على البدليّة"[٨٠].

٣- وأما المرحوم الدكتور مهدي المخزومي، فقد حدّ الاستثناء المنقطع على أنه ما لم يكن ما بعد إلا واحدًا من المذكور قبلها، ومثل له بقوله تعالى: ﴿**مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ**﴾. وقول الشاعر:

وبلدةٍ ليس بها أنيس

إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ[٨١].

٤- وأما الأستاذ عبده الراجحي فذكر أنَّ المستثنى إذا كان جزءًا من المستثنى منه سمّي متصلاً، وإن لم يكن جزءًا منه سمي استثناء منقطعًا[٨٢].

٥- وقال الدكتور فاضل السامرائي: "الاستثناء المنقطع، وهو ما كان فيه المستثنى ليس بعضًا من المستثنى منه، كقوله تعالى: ﴿**فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلاَّ إِبْلِيسَ**﴾[٨٣]، فإبليس ليس من الملائكة بل هو من الجن... ومثله قوله تعالى: ﴿**لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلا تَأْثِيمًا إِلاَّ قِيلاً سَلامًا سَلامًا**﴾[٨٤]، فقوله: ﴿**قِيلاً سَلامًا سَلامًا**﴾ ليس من اللغو،... ومثله

قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾، والظن ليس علمًا، ونحو (حضر الطلاب إلاَّ البواب) فالبواب ليس من الطلاب.

ولا يشترط في المستثنى المنقطع أن يكون جنسه مغايرًا لجنس المستثنى منه كما في (جاءت النساء إلاَّ نعجةً)، و (حضر القوم إلاَّ حمارًا)، بل المنقطع ما كان المستثنى ليس بعضًا من المستثنى منه، سواءٌ أكانت المغايرةُ بالجنس أم بالنوع أم بغيرهما، فقولك (حضر الطلاب إلاَّ البواب) استثناء منقطع، وإن كانوا جميعًا من جنس واحدٍ. وقولك (حضر إخوتك إلا أخا سعيدٍ) و(أقبل بنوك إلا ابن محمدٍ) منقطع، وإن كانوا جميعًا من نوع واحد؛ وذلك لأنَّ البواب ليس من بعض الطلاب، وابن محمدٍ ليس بعضًا من بنيك"[٨٥] معولاً في ذلك على كلام الصبَّان[٨٦]، وهذا الكلام سبقهما إليه النحاة قبلهما، ومنهم: المبرد[٨٧] (ت٢٨٥هـ)، وعاصم ابن أيوب البطليوسي[٨٨] (ت٤٩٤هـ)، وابن يعيش[٨٩] (ت٦٤٣هـ)، وابن الحاجب[٩٠] (ت ٦٤٦هـ)، والأشموني[٩١] (ت٩٢٩هـ).

٦- وقال الأستاذ عباس حسن: والمنقطع ما لم يكن فيه المستثنى بعضًا من المستثنى منه ﴿لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلاَّ سَلامًا﴾ و﴿لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلا تَأْثِيمًا إِلاَّ قِيلاً سَلامًا سَلامًا﴾[٩٢].

٧- أما الأستاذ محمد عيد فقد ذكر أنَّ المستثنى المنقطع هو أن يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه، ومثل له بـ(شرب الخيلُ إلا حمارًا)، والحمار ليس من جنس الخيول[٩٣].

٨- الأستاذ أحمد قبش، ذكر أنَّ المنقطع ما كان مغايرًا للمستثنى منه في الجنس، كقولهم جاء التلاميذ إلاَّ حمارًا[٩٤].

٩- السيد أحمد زكي صفوت، ذكر أنَّ الاستثناء المنقطع هو ما لم يكن بعضًا من المستثنى منه، نحو: ارتحل القومُ إلا بعيرًا[٩٥].

وبعد هذا التجوال في حدِّ الاستثناء المنقطع عند القدامى والمحدثين أودُّ الإشارة إلى أنَّ ثمّة تعقيبةً مهمةً تتوجه إليه؛ لأنَّ ثمة ما يخدش في هذا الحد الذي ذكروه في هذا الميدان من حيث إنه ليس حدًّا مانعًا شاملاً، والحدُّ ينبغي أن يكون "جامعًا لأفراد المحدود مانعًا من دخول غيره فيه"[٩٦]، ذلك أنَّ حصر الاستثناء المنقطع بـ(غير الجنس)، أو النوع، أو بما المستثنى ليس بعضًا من المستثنى منه أمرٌ تعوزهُ الدقّة العلميّة؛ لأنَّ ثمة آياتٍ قرآنيةً كريمة جاء الاستثناء فيها منقطعًا على الرغم من أنَّ المستثنى فيها هو من جنس المستثنى منه، أو بعضه من ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَى﴾[٩٧]، فالاستثناء في هذه الآية الشريفة منقطع[٩٨]، على الرغم من أنَّ المستثنى (الموتة الأولى) هي بعض أفراد (الموت) المتقدم (المستثنى منه)؛ لأنَّ (الموت) مفردٌ معرف باللام، فهو دالٌّ على العموم. قال شهاب الدّين القرافي: "إنّ المفرد المعرّف باللام يقتضي العموم[٩٩]، فهو إذًا يعمُّ جميع أفراد الموتةِ الأولى (المستثنى)، فهو إذًا استثناء من الجنس، والمستثنى هو بعض المستثنى منه، وعلى الرغم من ذلك فهو منقطع، وكان ينبغي أن يندرج في حدِّ المتّصل لما ذكرنا من أنه استثناء من الجنس والمستثنى بعضُ المستثنى منه، وهو ليس بمتصل كما مرّ ذكره، وكذلك ينبغي أن يخرج من حد المنقطع؛ لاشتراطهم المغايرة في الجنس، وهي مفقودة في الآية الكريمة، فيكون الحدُّ المذكور للمنقطع غير جامع ولا سديد[١٠٠].

٢- قوله تعالى: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً﴾[101]، فالمستثنى (تجارة)هو، جنس المستثنى منه (أموالكم)؛ لأنّ التجارة مالٌ أيضًا، وعليه فهو ليس مغايرًا له في الجنس. والنقلُ عن العلماء أنه استثناء منقطع[102]، وفي ضوء هذا يبطل حدُّ المتصل من الاستثناء لعدم المنع، وحدّ الاستثناء المنقطع لعدم الجمع[103].

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً﴾، الاستثناء في هذه الآية الكريمة منقطع[104]، على الرغم من أنَّ معناها: إلاَّ قتلاً خطأً، والقتل الخطأ هو من جنس القتل، وعلى هذا فإنّ حد المنقطع يأباه؛ لأنهم اشترطوا فيه المغايرة في الجنس[105]، وهي مفقودة هاهنا.

ويبدو أنَّ الحد الذي قرره شهاب الدين أحمد ابن إدريس القرافي (ت٦٨٢هـ) هو الأصوب والأشملُ في هذا الشأن؛ إذ قال: فالصحيح أن أقول: حد الاستثناء المتصل أن تحكم على جنس ما حكمت عليه أولاً بنقيض ما حكمت به أولاً. فمتى انخرم أحد هذين القيدين كان منقطعًا. فيكون حدّ المنقطع أن تحكم على غير جنس ما حكمت عليه أولاً، أو بغير نقيض ما حكمت به أولاً، فيتحقق على هذا التقدير أنَّ المنقطع نقيض المتصل، وأنَّ المتصل يجري مجرى المركب، ونفي ذلك المركب بأي جزأيه كان هو المنقطع.

وتحرير ذلك بالمثال أنا إذا قلنا: قام القوم إلا زيدًا. فزيد من جنس القوم، وحكمت أولاً بالقيام، وعلى زيد بعدم القيام، وهو نقيض القيام، فهذا متصلٌ. وإذا قلنا قام القوم إلاَّ فرسًا، فالحكم وإن وقع بالنقيض على الفرس، الذي هو عدم القيام، ولكن الفرس ليس من جنس القوم، فكان منقطعًا.

فإن قلت: قام القومُ إلاَّ زيدًا سافر، كان منقطعًا أيضًا؛ لأنك حكمت على زيدٍ الذي هو من الجنس بغير النقيض الذي هو عدم القيام، بل بحكم آخر الذي هو السفرُ، لا للحكم على غير الجنس. وبهذه الطريقة يظهر لك معنى الانقطاع في الآيات المتقدمة.

فإن قوله تعالى: ﴿لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَى﴾، إنّ الموتة الأولى، وإن كانت من جنس الموت المتقدم لكن الحكم وقع بعد (إلاَّ) بغير النقيض، فإنّ الحكم المتقدم عدم ذواق الموت في الجنة، ونقيض عدم الذواق فيها الذواق فيها، ولم يحكم به بل بالذوق في الدنيا، فإنّ الموتة الأولى إنما ذاقوها في الدنيا، فقد حكم بغير النقيض، فكان منقطعًا للحكم بغير النقيض لا للحكم بغير الجنس.

٤- وكذلك قول الله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً﴾، فالحكم وإن لم يقع على غير الجنس لكنه وقع بغير النقيض. بيانه أن نقيض قولنا: ﴿لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، كلوها بالباطل؛ لأنَّ المتقدم سلبٌ فنقيضه إيجابٌ، ولم يحكم به سبحانه وتعالى، بل بشيءٍ آخر غير النقيض، فإنّ تقدير الآية: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ الأموال تِجَارَةً﴾، فكلوها بالسبب الحق، وليس هذا نقيض ما تقدم، بل ضدَّه، فلما كان الحكم بغير النقيض كان منقطعًا.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً﴾، لم يقع الحكم فيه النقيض؛ لأنَّ نقيض ما كان له أن يقتل كان له أن يقتل، ولم يحكم به سبحانه وتعالى، لأنّ اللام معناها في مثل هذا

السياق الإباحة، فإذا قال الله تعالى لكم أن تفعلوا كان إذنًا وإباحة، والقتل الخطأ ليس مباحًا، بل هو معفوٌّ عنه، والمعفو عنه كالخطأ والنسيان، وفعل النائم لا يقال إنه مباحٌ ولا محرّمٌ، فإن الله تعالى لم يأذن في قتل المؤمن بغير جناية البتة، بل عفا عن جناية الخطأ فقط. أما أنه أباحها فلا، وكذلك الساهي والنائم وبقيَّة النظائر. فالآية حينئذٍ لم يقع فيها الحكم بالنقيض البتة، فكان الاستثناء فيها منقطعًا لعدم الحكم بالنقيض لا لعدم الحكم على الجنس، والحكم على غير الجنس.

فهذا تحرير حدِّ الاستثناء المتصل والمنقطع بحيث ينطبقان على كتاب الله تعالى وسنّة النبي ﷺ، وكلام الفصحاء من العرب وغيرهم. ولا يشكل بعد ذلك إن شاء الله تعالى[106].

ثالثًا: بماذا يؤول الاستثناء المنقطع؟

ذكر جمعٌ من النحاة أنَّ البصريين يختلفون عن الكوفيين في تأويلهم معنى الاستثناء المنقطع، فهو مؤول عندهم في معنى (لكنّ)، وأما عند الكوفيين ففي معنى (سوى)، قال أبو بكر بن السراج: "إلاَّ في تأويل (لكن)، إذا كان الاستثناء منقطعًا عند البصريين، ومعنى سوى عند الكوفيين"[107].

وقال أبو بكر عاصم بن أيوب البطليوسي (ت٤٩٤هـ): "والاستثناء المنقطع يكون بمعنى (لكنّ) في مذهب البصريين، وعلى مذهب أهل الكوفة بمعنى (سوى)"[108]. وذكر أبو زكريا التبريزي (ت٥٠٢هـ) أنَّ الاستثناء المنقطع يُقدر عند سيبويه بـ(لكن)، والكوفيون يقدرونه بسوى[109]. وبمثل هذا القول قال فخر الدين الرازي[110]. (ت٦٠٦هـ)، وشهاب الدين القرافي[111]. (ت٦٨٢هـ) ورضي الدين الاسترابادي (٦٨٦هـ)[112]، والسيوطي[113] (ت٩١١هـ).

إنّ لنا تعقيبة على ما ذكر بهذا الشأن بيانه على نحوٍ مما يأتي:

١- إنَّ ما عزي إلى البصريين من أنَّ الاستثناء المنقطع يؤول عندهم في معنى (لكن) صحيح، وقد مر ورود ذلك عند سيبويه، والأخفش الأوسط، والمبرّد، في أثناء البحث.

٢- إنّ ما عزي إلى الكوفيين من أنَّ تأويله في معنى (سوى) ففيه نظرٌ تفصيله ينحصر في مايأتي:

أ- وجدت الفراء يؤول الاستثناء المنقطع بمعنى (لكن) على وفق ما ذهب إلى ذلك البصريون سواءٌ بسواء. قال تعليقًا على قوله تعالى: ﴿**وَمَا لأحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاء وَجْهِ رَبِّهِ الأعْلَى**﴾: "يقول: لم ينفق نفقته مكافأة ليد أحدٍ عنده، ولكن أنفقها ابتغاء وجه ربه، فإلاَّ في هذا الموضع بمعنى(لكن)"[114]، وقد أبان الفرّاء أنَّ ذلك بمنزلة تفسير للمعنى[115].

ب- وجدتُ الفراء يحمله على معنى (إنْ)؛ إذ قال: "وتعرف المنقطع من الاستثناء بحُسْن (إنْ) في المستثنى، فإذا كان الاستثناء محضًا متصلاً لم يحْسُن فيه إنْ، ألا ترى أنك تقول: عندي مائة إلاَّ درهمًا، فلا تدخل إن هاهنا، فهذا كافٍ من ذكر غيره"[116].

ج- وجدت الفراء يؤولها في معنى (سوى)، إذ ذكر تعليقًا على قوله تعالى: ﴿**لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَى**﴾ إنَّ (إلاَّ) في هذا الموضع بمنزلة (سوى)[117]، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ**﴾[118]. بمعنى: سوى ما شاء ربك من الزيادة[119]، وأما محمد بن جرير الطبري الذي عدّ من حذاق الكوفيين[120]، فإنَّ موقفه

موافق لرأي الفرّاء تماماً؛ إذ قدّره بـ(لكن). يقول الطبري: "ويسمي ذلك بعض أهل العربية استثناءً منقطعًا لانقطاع الكلام الذي يأتي بعد إلا عن معنى ما قبلها، وإنما يكون ذلك كذلك في كلِّ موضع حسن أن يوضع فيه مكان (إلاَّ) (لكن)، فيعلم حينئذ انقطاع معنى الثاني عن معنى الأول، ألا ترى أنك إذا قلت: ومنهم أميّون لا يعلمون الكتاب إلا أماني، ثم أردت وضع لكن مكان إلاَّ وحذف إلا وجدت الكلام صحيحًا معناه صحته وفيه إلا، وذلك إذا قلت: (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب) لكن أماني، يعني: لكنهم يتمنّون، وكذلك قوله: ﴿**مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ**﴾، لكنّ اتباع الظن، بمعنى لكنهم يتبعون الظن، وكذلك جميع هذا النوع من الكلام ما وصفناه"[121].

وقال الطبري أيضًا تعليقًا على قوله تعالى: ﴿**قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾[122] "وقوله: (إلاَّ) في هذا الموضع منقطع، ومعنى الكلام: قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا لكني أسألكم الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى"[123].

ووجدته مرَّة يحمله على معنى (إن) متتبعًا خطى الفرّاء بحذافيرها في هذا الشأن؛ إذ قال: "وكذلك الاستثناء المنقطع يمتحن بأنْ يحسن معه إنْ، فإذا حسنت معه كان منقطعًا، وإذا لم تحسن كان استثناء متصلاً صحيحًا، كقول القائل: سار القومُ إلا زيدًا، ولا يصلح دخول إنْ هاهنا؛ لأنه استثناء صحيح"[124]. يزاد على هذا أني وجدته يؤوله في معنى (سوى) على نحو ما صنع الفراء[125].

وأما أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت٣٢٨هـ) الذي "كان من أعلم الناس بنحو الكوفيين[126]، ومن الطبقة السادسة من النحويين الكوفيين من أصحاب ثعلب[127]، فقد قدره بـ(لكن)[128].

وأخيرًا فإنّ ثمة من كان في عداد الكوفيين من النحاة من مثل ابن خالويه(٣٧٠هـ) الذي كان كوفي النزعة، ويصطنع الأوضاع الخاصة بالدرس النحوي الكوفي، وإنّ معاصريه قد عرفوا نزعته الكوفية تلك[129]. يؤول (إلاَّ) في الاستثناء المنقطع في معنى (لكن). قال تعليقًا على قوله تعالى: ﴿**لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ**﴾، والاختيار: أن تجعل إلاَّ بمعنى لكن، أي لكن من تولى وكفر فيعذبه الله"[130].

ومثله أحمد بن فارس (٣٩٥هت) الذي كان معدودًا في ضمن المتأخرين من الكوفيين[131]، فقد ذهب المذهب نفسه؛ إذ قال: "وتكون إلا بمعنى لكن، وتكون من الذي يسمونه الاستثناء المنقطع كقوله- جل ثناؤه: ﴿**لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ**﴾[132].

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ تأويل الاستثناء المنقطع في معنى (لكن) مردُّهُ إلى أنَّ (لكن) للاستدراك بعد النفي، فأنت توجبُ بها للثاني، ما نفيت عن الأول، فمن هاهنا تشابها[133]. يزاد عليه "أنّ الاستثناء المنقطع المتكلم فيه كالمُعرض عن الكلام الأول وشارعٌ في غيره، ولذلك قدّره النحاةُ بـ(لكنْ) التي هي للاستدراك والشروع في مهمٍ آخر"[134].

وثمة أمر تجدر الإشارة إليه أنّ تأويل: (إلاَّ) في الاستثناء المنقطع في معنى (لكنْ) كان بفعل الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت١٧٥هـ) القائل: إلاَّ استثناء، كقولك :ما رأيت أحدًا إلاَّ زيدًا... ويكون إيجابيًا لشيء يؤكده فيكون معناها معنى (لكن)، كقولك: زيدٌ إليّ غير وادٍّ إلا أنني آخذ بالفضل..

وتقول شتمني زيدٌ إلا أني عفوت عنه، تريدُ: ولكن عفوت عنه"[١٣٥].

وأحسب أنّ تأويل الاستثناء المنقطع بـ(لكن) أولى من تأويله بـ(سوى)؛ لأنّ المستثنى في الاستثناء المنقطع يلزم أن يخالف ما قبله نفيًا وإثباتًا، كما الحال في (لكن)، وأما في (سوى) فلا يلزم ذلك "لأنك تقول: لي عليك ديناران سوى الدينار الفلاني، وذلك إذا كان صفة، وأيضًا معنى لكن الاستدراك، والمراد بالاستدراك فيها رفع توهم المخاطب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، مع أنه ليس بداخلٍ فيه، وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه[١٣٦]. إضافة إلى أنّ (لكن) حرف، و(سوى) اسم، وتقدير الحرف بالحرف أولى من تقدير الحرف بالاسم[١٣٧].

رابعًا: حُكْمُه الإعرابيُّ:

لا خلاف بين النحاة (البصريين والكوفيين) أنّ الحكم الإعرابي للمستثنى المنقطع هو اختيار النصب على لغة أهل الحجاز، كقولهم: ما فيها أحدٌ إلا حمارًا إذ إنهم كرهوا إبدالهُ من المستثنى منه، وأما بنو تميم فيجوّزون الإبدال أيضًا؛ إذ إنهم يقولون: لا أحد فيها إلا حمارٌ[١٣٨].

وذكر الفراء تعليقًا على قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ آمَنُواْ**﴾: أن قوم يونس بالنصب على الانقطاع مما قبله، ويجوز فيه الرفع على الاتباع، كقول الشاعر:

وبــلــدةٍ لــيـس بــهــا أنــيـس

إلا الــيــعــافيرُ وإلا الــعــيــسُ

والنصب في كلام أهل الحجاز، والاتباع من كلام تميم[١٣٩]. هذا فيما إذا توجه العاملُ عليه كما مثل، فإن لم يتوجه عليه لم يجز فيه إذ ذاك إلاَّ النصبُ، وتتعذر البدلية نحو قولك: ما زاد شيءٌ إلاَّ ما نقص، (فزاد) لا يتوجه على (ما نقص)؛ لأنَّ ما نقص لا يوصف بأنه (زاد)، بل المعنى: لكن نقص[١٤٠]. وفي حدود ما أعلمُ ليس هناك من خالف هذا الذي ذُكر بشأن الحكم الإعرابي للمستثنى في الاستثناء المنقطع من القدامى[١٤١]، والمحدثين[١٤٢]، والله أعلم. ■

●●●

الحواشي

١- ديوان الهذليين: ١/١١٦.

٢- ديوان:٢-٣.

٣- جران العود، ديوانه:٥٢.

٤- النساء:١٥٧.

٥- يس: ٤٣-٤٤.

٦- الذبياني، ديوانه: ٥٥.

٧- النكت في تفسير كتاب سيبويه:٦٢٦.

٨- الكتاب: ٢/٣١٩-٣٢٣.

٩- هود:٤٣.

١٠- يونس:٩٨.

١١- هود:١١٦.

١٢- الحج:٤٠.

١٣- الذبياني، ديوانه:٦٠.

١٤- شعره:١٧٣.

١٥- شرح ديوانه:٥٣٦.

١٦- مجاز القرآن: ١/٦١، النكت في تفسير كتاب سيبويه: ٦٣٢.

١٧- النابغة الجعدي، شعره:٢٣٤.

١٨- الكتاب:٢/٣٢٥-٣٢٩.

١٩- المصدر نفسه: ٢/٣١٩.

٢٠- مريم: ٦٢.

٢١- صقر بن حكيم الربعي، مجاز القرآن:٢/٨، الهامش:١٠.

٢٢- في الصاحبي :١٣٥، لأبي خراش الهذلي، وفي لسان العرب: (جَفَنَ) لحذيفة بن أنس الهذليّ. تنظر التفصيلات في الصاحبي: ١٣٦ الهامش : (١).

٢٣- مجاز القرآن: ٢/٨-٩.

٢٤- النساء: ٩١.

٢٥- النجم:٣٢.

٢٦- ديوانه:٤٥٧.

٢٧- مجاز القرآن:١/١٣٦-١٣٧.

٢٨- المصدر نفسه:٢/٢٣٧.

٢٩- البقرة:٧٨.

٣٠- الليل :١٩-٢٠.

٣١- معاني القرآن: ١١٥.

٣٢- القصص: ٨٦.

٣٣- معاني القرآن: ٤٣٥.

٣٤- الفرقان:٥٧.

٣٥- معاني القرآن:٤٢٣.

٣٦- للمزيد يُنظر المصدر نفسه:١٧٧، ٢٠٢، ٢١٣، ٢٣٤، ٢٤٥، ٣٥١، ٣٧٥، ٣٧٨، ٤٤٢، ٤٦٩، ٤٩٩.

٣٧- المصدر نفسه: ١٨.

٣٨- المقتضب: ٤/٤١٧.

٣٩- الكامل:٤/٢٢.

٤٠- المقتضب:٤/٤١٢.

٤١- المصدر نفسه:٤/٤١٧.

٤٢- المصدر نفسه: ٤/٤١٢-٤١٦، وينظر الكتاب:٢/٣١٩-٣٢٥.

٤٣- مشكل إعراب القرآن:٢٠٨.

٤٤- يوسف: ٥٣.

٤٥- تمامها: ﴿مَّا كَانَ يُغْنِي عَنْهُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِلاَّ حَاجَةً فِي نفس يعقوب قضاها﴾. يوسف:٦٨.

٤٦- الآيتان: ٤٣ ،٤٤.

٤٧- معاني القرآن:٢/٤٨.

٤٨- المصدر نفسه:٢/٢١٣.

٤٩- انظر كيف سمّى الضرب الآخر من الاستثناء الذي هو قسيم المنقطع (الاستثناء المتصل)، وهو المصطلح الذي استقر في الدرس النحوي العربي أيضًا.

٥٠- معاني القرآن: ٣/٢٥٩.

٥١- الكتاب:٢/٣١٩.

٥٢- السابق نفسه.

٥٣- النساء: ١٤٨.

٥٤- هي قراءة ابن عباس، وابن عمر، وابن جبير وعطاء، وزيد بن أسلم، وابن أبي إسحاق، ومسلم بن يسار، والحسن، وابن المسيب، وقتادة، وأبي رجا، والضحاك بن مزاحم، مختصر في شواذ القراءات: ٣٠، المحتسب: ١/٢٠٣، زاد المسير: ٢/٢٣٧، وأما (ظُلمَ) فهي عامة قرّاء الأمصار. جامع البيان عن تأويل أي القرآن: ٦/١، البحر المحيط: ٣/٣٩٢.

٥٥- معاني القرآن: ١/٢٩٣.

٥٦- البحر المحيط:٥/١٩٢.

٥٧- معاني القرآن: ١/٤٧٩.

٥٨- المصدر نفسه: ٢/٣٠.

٥٩- الغاشية: ٢٢/٢٣.

٦٠- معاني القرآن: ٣/٢٥٨-٢٥٩.

٦١- معجم الأدباء: ١٦/١٢٢.

٦٢- التوابع في كتاب سيبويه:٢٨٧.

٦٣- مجالس ثعلب:١٠١.

٦٤- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١/١٧، ٢٧٦، ٢/٥٢٦، ٤/٣١٩، ١٢/١٣٩، ١٦/١٢٩.

٦٥- معاني القرآن وإعرابه: ٣/٨٣.

٦٦- الأصول في النحو:١/٢٩٠.

٦٧- الزاهر في معاني كلمات الناس:٢/٤٠٥.

٦٨- إعراب القرآن:٣/٧٤٨.

٦٩- الجُمل في النحو: ٢٣٥.

٧٠- ينظر على سبيل المثال: المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات:٤٩٣-٤٩٦، مشكل إعراب القرآن: ٢٠٨، المقتصد في شرح الإيضاح: ٢/٧١٩-٧٢٢، تحصيل عين الذهب:٣٥٧، شرح الأشعار الستة: ٣٣١، شرح المفصل:٢/٧٩-٨٠، أمالي ابن الحاجب:٢/٥٥٥، الإيضاح في شرح المفصل: ١/٣٦١، وشرح جمل الزجاجي:٢/٢٦٦-٢٦٨، المقرب: ١٨٩، شرح ابن الناظم:٢٩٤، الاستغناء في أحكام الاستثناء:٤٤٧، البحر المحيط:٨/٤٨٤، شرح اللمحة البدرية:٢/١٧٤، شرح ابن عقيل: ٢/٢٠٩، الأشباه والنظائر:٣/١٧٠، شرح الأشموني: ١/٢٢٧.

٧١- شرح المفصل: ٢/٧٩.

٧٢- الأصول في النحو: ١/٢٣٤.

٧٣- معاني القرآن: ١/٤٧٩.

٧٤- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١١/١٧٠-١٧١، وينظر: ٢/٥٢٦.

٧٥- النساء:٦٦.

٧٦- معاني القرآن وإعرابه:٢/٧٣، وينظر:٣/٣٥.

٧٧- الجمل في النحو:٢٣٥. وللمزيد تنظر المصادر الآتية: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم:١١٥، المقتصد في شرح الإيضاح:٢/ ٧١٩، المقرب:١٨٩، شرح المفصل:٢/٧٩، شرح جمل الزجاجي :١٠٠٧، الأشباه والنظائر:٢/١٧٠.

❖ الكشاف :٤٢٦.

٧٨- الاستغناء في أحكام الاستثناء:٣٨٢.

٧٩- جامع الدروس العربية: ٣/١٢٧.

٨٠- الموجز في قواعد اللغة العربية وشواهدها: ٣١٢.

٨١- في النحو العربي قواعد وتطبيق:٢٠٩.

٨٢- التطبيق النحوي:٣٠٠.

٨٣- الحجر: ٣٠-٣١.

٨٤- الواقعة: ٢٥-٢٦.

٨٥- معاني النحو: ٢/٦٧٧.

٨٦- المصدر نفسه:٢/٦٧٧، وحاشية الصبان على الأشمولي:٢/١٤٢.

٨٧- المقتضب: ٤/٤١٢.

٨٨- شرح الأشعار الستة الجاهلية:٣٣١.

٨٩- شرح المفصل: ٢/٧٩.

٩٠- أمالي ابن الحاجب: ٢/٥٥٥.

٩١- شرح الأشموني : ١/٢٢٧.

٩٢- النحو الوافي:٢/٣١٨.

٩٣- النحو المصفى:٤٨٥.

٩٤- الكامل في النحو والصرف والإعراب:١٥١.

٩٥- الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها: ١/٣٣١.

٩٦- الاستغناء في أحكام الاستثناء:٩٩.

٩٧- الدخان:٥٦.

٩٨- معاني القرآن للفراء:٣/٤٤، الجامع لأحكام القرآن:١٦/١٠٣.

٩٩- الاستغناء في أحكام الاستثناء:٣٦٨، وتنظر: ٣٩٨،المعتمد في أصول الفقه:١/٢٤٤-٢٤٥.

١٠٠- الاستغناء في أحكام الاستثناء:٣٨٢.

١٠١- النساء:٢٩.

١٠٢- مشكل إعراب القرآن:١/١٩٦، الكشاف:١/٣٩٣، الجامع لأحكام القرآن:٥/٩٩.

١٠٣- الاسغناء في أحكام الاستثناء: ٣٨٢.

١٠٤- مجاز القرآن:١/١٣٦، المعتمد في أصول الفقه: ١/٢٦٢-٢٦٣، مشكل إعراب القرآن: ١/٢٠٥.

١٠٥- الاستغناء في أحكام الاستثناء:٣٨٣.

١٠٦- المصدر نفسه: ٣٨٣-٣٨٥.

١٠٧- الأصول في النحو: ١/ ٢٩٠.

١٠٨- شرح الأشعار الستة الجاهلية:٣٣١.

١٠٩- شرح القصائد العشر:٢٧٤.

١١٠- المحصول في علم أصول الفقه:١/٣/٥٢.

١١١- شرح تنقيح الفصول:٢٤٢، الاستغناء في أحكام الاستثناء:٤٥٢.

١١٢- شرح الرضي على الكافية:١/٢٢٧.

١١٣- همع الهوامع: ٢/٢٤٧.

١١٤- معاني القرآن: ٣/٢٧٢.

١١٥- المصدر نفسه:٣/٢٥٩.

١١٦- المصدر نفسه:٣/٢٥٩.

١١٧- المصدر نفسه:٣/٤٤.

١١٨- هود: ١٠٧-١٠٨.

١١٩- معاني القرآن: ٢/٢٨.

١٢٠- معجم الأدباء:١٨/٦٠، وينظر الطبري النحوي من خلال تفسيره:٢٠٩.

١٢١- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١/ ٣٧٦.

١٢٢- الشورى:٢٣.

١٢٣- جامع البيان عن تأويل آي القرآن:٢٥/٢٦، وللمزيد ينظر:٢/٥٢٦، ٤/٣١٩، ١٦/١٠٢، ١٢٩.

١٢٤- المصدر نفسه:٣٠/١٦٧.

١٢٥- المصدر نفسه: ١٢/١٢٠.

١٢٦- معجم الأدباء: ١٨/٣٦، وينظر طبقات النحاة واللغويين: ٢٣٥.

١٢٧- طبقات النحويين واللغويين:١٥٣-١٥٤.

١٢٨- إيضاح الوقف والابتداء:٦٠٧-٦٠٨، الزاهر في معاني كلمات الناس:٢/٤٠٥.

١٢٩- الدرس النحوي في بغداد:١٤٨-١٤٩.

١٣٠- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم:٧٢.

١٣١- الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف: ٢٥٤.

١٣٢- الصاحبي:١٣٥.

١٣٣- الأصول في النحو:١/ ٢٩٠، وينظر شرح المفصل:٢/ ٧٩- ٨١.

١٣٤- الاستغناء في أحكام الاستثناء:١٠١.

١٣٥- العين : إلا :٨/ ٣٥٢، وتنظر (المصطلحات النحوية واللغوية في كتاب العين)، مجلة كلية التربية ع١/ س١٩٩٤ : ٥٢

١٣٦- شرح الكافية: ٢/ ٢٢٧.

١٣٧- الاستغناء في أحكام الاستثناء:٤٥٢.

١٣٨- الكتاب :٢/ ٣١٩.

١٣٩- معاني القرآن: ١/ ٤٧٩ -٤٨٠.

١٤٠- المقرب:١٨٩، معاني النحو:٢/ ٦٨٣- ٦٨٤.

١٤١- ينظر معاني القرآن: ١٨، المقتضب: ٤/ ٤١٢- ٤١٣، معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٣٥، الجمل في النحو: ٢٣٥، شرح المفصل: ٢/ ٧٩-٨١، شرح جمل الزجاجي: ٢٦٦ - ٢٦٧، المقرب: ١٨٩، شرح جمل الزجاجي:١٠٠٨، أوضح المسالك:١١٦.

١٤٢- جامع الدروس العربية:٣/ ١٣٦، النحو الوافي:٢/ ٣١٩، معاني النحو: ٢/ ٦٨٣- ٦٨٤، في علم النحو:١/ ٣١٤، الموجز في قواعد اللغة العربية وشواهدها:٣١٢، الكامل في قواعد العربية نحوها وصرفها:١/ ٣٣٣- ٣٣٤.

المصادر والمراجع

١- **الاستغناء في أحكام الاستثناء**، لشهاب الدين القرافي، ت. طه محسن، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٤٠٢هـ -١٩٨٢م.

٢- الأشباه والنظائر في النحو، للسيوطي، تح. الدكتور عبد العال سالم مكرم، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

٣- **الأصول في النحو**، لابن السراج، تح. د. عبد الحسين الفتلي، ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٤- **إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم**، لابن خالويه، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٦٠هـ-١٩٤١م.

٥- **إعراب القرآن**، لأبي جعفر النحاس، تح. الدكتور زهير غازي زاهد، ط٢، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٦- **أمالي ابن الحاجب**، لأبي عمرو عثمان بن الحاجب، دراسة وتح. فخر صالح سليمان قدارة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٩م.

٧- **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، لابن هشام الأنصاري/، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد،ط٥، بيروت، ١٩٦٦م.

٨- **الإيضاح في شرح المفصل**، لابن الحاجب، تح.د. موسى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد.

٩- **إيضاح الوقف والإبتداء**، لأبي بكر الأنباري، تح. محيي الدين عبد الحميد رمضان، دمشق، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م؟

١٠- **البحر المحيط**، لأبي حيان الأندلسي، ط٢، دار الفكر، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.

١١- **تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب**، صنعة الأعلم الشنتمري، تح. د. زهير عبد المحسن سلطان، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٣م.

١٢- **التطبيق النحوي**، لعبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٥م.

١٣- **التوابع في كتاب سيبويه**، الدكتور عدنان محمد سلمان، مطابع دار الحكمة، الموصل، ١٩٩١م.

١٤- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، لابن جرير الطبري، ط٢، البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م.

١٥- **جامع الدروس العربية**، لمصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٨٧م.

١٦- **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، مطبعة دار الكتب العربية، القاهرة، ١٣٥٤هـ-١٩٣٥م.

١٧- **الجمل في النحو**، لأبي القاسم الزّجاجي، تح. د. على توفيق الحمد، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

١٨- **حاشية الصبّان على شرح الأشموني**، لمحمد علي الصبّان، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

١٩- **الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف**، للدكتور محمد خير الحلواني، دار الأصمعي، حلب، ١٩٧٤م.

٢٠- **الدرس النحوي في بغداد**، للدكتور مهدي المخزومي، وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٧٤م.

٢١- **ديوان جران العود** (**رواية أبي سعيد السكري**)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣١م.

٢٢- **ديوان جرير**، تح. د. محمد أمين نعمان طه، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢٣- **ديوان النابغة الذبياني**، تح.د. شكري فيصل، بيروت، ١٩٦٨م.
٢٤- **ديوان الهذليين**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٥، مصورة.
٢٥- **زاد المسير في علم التفسير**، لابن الجوزي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.
٢٦- **الزاهر في معاني كلمات الناس**، لأبي بكر بن الأنباري، تح . د.حاتم صالح الضامن، دار الرشيد، بغداد، ١٩٧٩م.
٢٧- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٨٠م.
٢٨- **شرح الأشعار الستة الجاهلية لأبي بكر عاصم أيوب البطليوسي**، تح. ناصيف سليمان عواد، دار الحرية للطباعة.
٢٩- **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، لعلي بن محمد الأشموني، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، مطبعة السعادة، مصر ١٩٥٥م.
٣٠- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، لشهاب الدين القرافي، تح. طه عبد الرؤوف سعد، ط١، دار الفكر، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٣١- **شرح جمل الزجاجي**، لابن الضائع ضمن (ابن الضائع وأثره النحوي مع دراسة وتحقيق القسم الأول من شرح جمل الزجاجي)، ليحيى علوان البلداوي، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة الأزهر، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
٣٢- **شرح جمل الزجاجي**، لابن عصفور، تح. الدكتور صاحب أبو جناح، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٢م.
٣٣- **شرح ديوان الفرزدق**، للصاوي، ط١، مطبعة الصاوي، ١٣٥٤هـ -١٩٣٦م.
٣٤- **شرح القصائد العشر**، للتبريزي، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
٣٥- **شرح قطر الندى وبل الصدى**، لابن هشام الأنصاري، دار الفكر، بيروت.
٣٦- **شرح الكافية في النحو**، للرضي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٧- **شرح اللمحة البدرية في علم اللغة العربية**، لابن هشام الأنصاري، تح. د. هادي نهر، مطبعة الجامعة، بغداد، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
٣٨- **شرح المفصل**، لابن يعيش، الطباعة المنيرية، مصر.
٣٩- **شعر النابغة الجعدي**، تح. عبد العزيز رباح، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦٤م.
٤٠- **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، لأحمد بن فارس، تح. مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.
٤١- **الطبري النحوي من خلال تفسيره**، رسالة دكتوراه لزكي فهمي الألوسي، مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٤م.
٤٢- **طبقات النحاة واللغويين (المحمّدون)**، لابن قاضي شهبة الأسدي، تح. الدكتور محسن غياض، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٧٤م.
٤٣- **طبقات النحويين واللغويين**، لأبي بكر الزبيدي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف بمصر،١٩٨٤م.
٤٤- **العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تح. د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد، ١٩٨٠م- ١٩٨٥م.
٤٥- **في علم النحو**، أمين علي السيد، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٥م.
٤٦- **في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي** الحديث، للدكتور مهدي المخزومي، ط١، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م.
٤٧- **الكامل**، للمبرد، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة.
٤٨- **الكامل في قواعد اللغة العربية نحو وصرفها**، لأحمد زكي صفوت، ط٤، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٣م.
٤٩- **الكامل في النحو والصرف والإعراب**، لأحمد قبش، ط٢، دار الجيل، بيروت - لبنان.
٥٠- **الكتاب**، لسيبويه، تح. عبد السلام هارون، بيروت، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
٥١- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، للزمخشري، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م، وط دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.
٥٢- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.
٥٣- مجاز القرآن، لأبي عبيدة، تح. فؤاد سزكين، ط١، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٨١هـ ١٩٦٢م.
٥٤- **مجالس ثعلب**، لأبي العباس ثعلب، تح. عبد السلام هارون، ط٢، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٤٨م.
٥٥- **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**،

لابن جني، تح. علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٥٦- **المحصول في علم أصول الفقه**، لفخر الدين الرازي، تح. طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، مطابع الفرزدق، السعودية ١٤٠١هـ- ١٩٨٠م.

٥٧- **المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات**، لأبي علي النحوي، تح. صلاح الدين عبد الله السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٣م.

٥٨- **مشكل إعراب القرآن**، مكي القيسي، تح. د. حاتم الضامن، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٥م.

٥٩- **المصطلحات النحوية واللغوية في كتاب العين**، للدكتور صاحب أبو جناح، مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية، ع١، س١٩٩٤م.

٦٠- **معاني القرآن**، للأخفش الأوسط، تح. فائز فارس، الكويت ١٤٠٠هـ -١٩٧٩م.

٦١- **معاني القرآن**، للفراء، تح. نجاتي والنجار، دار الكتب المصرية، ١٩٥٩م -١٩٧٢م.

٦٢- **معاني القرآن وإعرابه**، للزجاج، تح. د. عبد الجليل عبده شلبي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٦٣- **معاني النحو**، للدكتور فاضل السامرائي، مطبعة التعليم العالي، الموصل، ١٩٨٧م.

٦٤- **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين البصري، تح. محمد حميد الله، ط١، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

٦٥- **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي، مطبوعات دار المأمون. ١٩٣٦م.

٦٦- **المقتصد في شرح الإيضاح**، لعبد القاهر الجرجاني، تح. د. كاظم بحر المرجان، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢م.

٦٧- **المقتضب**، للمبرد، تح. محمد عبد الخالق عضيمة القاهرة، ١٣٨٥هـ- ١٩٨٨م.

٦٨- **المقرب لابن عصفور**، تح. د. أحمد عبد الستار الجواري والدكتور عبد الله الجبوري، ط١، مطبعة العاني، بغداد ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

٦٩- **الموجز في قواعد اللغة العربية وشواهدها**، لسعيد الأفغاني، ط٣، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٧م.

٧٠- **النحو المصفى**، لمحمد عيد، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٥م.

٧١- **النكت في تفسير كتاب سيبويه**، للأعلم الشنتمري، تح. زهير عبد المحسن سلطان، ط١، الكويت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٧٢- **هداية الرحمن لألفاظ وآيات القرآن**، لمحمد صالح البنداق، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٧٣- **همع الهوامع شرح جمع الجوامع**، للسيوطي، تح. عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٥م.

دور الأنساب في حفظ تاريخ العرب خلال القرنين الأول والثاني الهجريين

د. عبد الخضر جاسم حمادي
جامعة بابل - العراق

ظهور علم الأنساب

يعود اهتمام العرب بالأنساب إلى عصور قديمة سبقت ظهور الإسلام، حيث إنهم كانوا يعتقدون بأهمية الدم في تقرير خلق الإنسان وطبائعه، وبأن أعمال الآباء والأجداد تضفي على الأبناء والأحفاد مكانة محددة في السلم الاجتماعي ضمن القبيلة الواحدة أو مجموعة القبائل بشكل عام. وعليه اتخذوا من الأنساب وسيلة لتقوية المحبّة وزيادة الألفة؛ لخلق حالة اجتماعية موحّدة، تعتمد أساسًا على الوعي النسبي القائم فيما بينهم. ومن هنا صارت الأنساب أداة فاعلة من أدوات الألفة والمحبة بين الأفراد، تجمعهم في إطار نسبي واضح قائم على التناصر والتراحم. وبذلك قدمت الأنساب خدمة كبيرة لتطوير العلاقات الاجتماعية نحو الأفضل والأحسن بما يخفف مشكلات الحياة عنهم.

وعلى هذا صارت الأنساب وظيفة اجتماعية يحرص على ديمومتها الإنسان العربي، وهذا الحرص لم يقتصر على العامة من الناس، بل شمل المتنفذين منهم من ذوي المال والثراء عندما تدافعوا للمحافظة على هذه الوظيفة التي من خلالها يستطيعون أن يحققوا ما يصبون إليه. فهذا حكيم بن حزام، الرجل التاجر والمتنفذ في عشيرته يقول: " كنت أعالج البر في الجاهلية، وكنت رجلاً تاجرًا ...فكنت أربح أرباحًا كثيرة، فأعود على فقراء قومي ونحن لا نعبد شيئًا، نريد بذلك ثراء الأموال والمحبة في العشيرة[1].

إنَّ الروابط النسبية القائمة عند العرب صارت قنوات الاتصال المباشر التي تسير فيها علاقات

المحبة والألفة ومساعدة الفقراء والمحتاجين بما يتطابق مع المعايير والقيم الإنسانية النبيلة. فاهتموا بهذه الروابط، وعملوا على تعميقها، وحرصوا على استمرارها مددًا طويلة. فأصبح النسب وسيلة للتعارف بين الناس والجهل به ابتعادًا عنهم، ولذلك قالوا: "فمن لم يعرف النسب لم يعرف الناس، ومن لم يعرف الناس لم يعد من الناس"[٢]. فتخطيط العرب لأنسابهم كان لغرض التضافر والتناصر والمحافظة على وجودهم، من خلال الانشداد إلى نقطة جذب أساسية في تنظيمهم الاجتماعي، وهي الأنساب، حتى قيل "إنَّ الله خصّ هذه الأمة بثلاثة أشياء... الإسناد والأنساب والإعراب[٣]. فمعرفة الأنساب تُعدُّ " من أعظم النعم التي أكرم الله تعالى بها عباده"[٤]، فحملها العرب وحرصوا على ديمومتها، وتميزوا بها عن غيرهم من الأمم.

وإذا كانت الأنساب تؤدي إلى التماسك والتوحد بين أفراد العشيرة الواحدة، فإنَّ توسيع شجرات النسب تؤدي أيضًا إلى ظهور الرابطة الكبرى، التي تربط العرب جميعًا، وهي رابطة النسب الأولى، وما تتطلبه هذه الرابطة من احترام متبادل وتعاون مثمر وحسن معاملة بين جميع الأشخاص المنتسبين إليها. ومن هنا يفترض أن يكون الفهم إيجابيًّا لتلك التقسيمات العشائرية عند العرب، التي لم تقم أصلاً على أساس تناحري أو عدائي، بل كانت تقسيمات موضوعية وإيجابيّة من خلال التناسق والتعايش بين العشائر ضمن الرابطة الكبرى، التي جمعت العرب كافة، وميزتهم عن غيرهم من الأمم، فأصبح التراضي حالة واضحة عند العرب على الرغم من عدم وجود قرابة مباشرة فيما بينهم[٥]. فكان العربي يتآخى مع العربي بالتراضي والتعاطف والألفة، دون أن تكون هنالك أيّ قرابة مباشرة بينهما، يدفعه في ذلك الإحساس المشترك بالنسب الواحد، وهو النسب العربي الكبير.

إنَّ الأنساب التي اشتهر بها العرب طويلاً، وأثرت في حياتهم بشكل واضح، ما كان لها أن تظهر وتدوم معهم كل هذا الزمن الطويل لو أنها كانت حالة سلبية أو ظاهرة غير سليمة، بل الراجح فيها أنها كانت تمثل حالة إيجابية في حياتهم، ومن هنا جاء اعتزازهم بالأنساب واهتمامهم بها. ويبدو هذا واضحا في قول الحارث بن ظالم:

فبالله لم أكسبْ أَثَاما

ولم أهتك لذي رحم حجابًا[٦].

وفي قول قريط بن أنيف، الذي كان أكثر تعبيرًا عن حال جمع الشمل، وأكثر نجاحًا في رسم صورة الإنسان العربي المتواضع الذي يغفر للظالم ظلمة وللمسيء إساءته:

لكنَّ قومي وإنْ كانوا ذَوي عدد

ليسوا مِن الشَّرِّ في شيءٍ وإنْ هَانَا

يَجْزُونَ من ظُلْمِ أَهْلِ الظُّلْمِ مَغْفِرَةً

ومِن إساءَةِ أَهْلِ السَّوءِ إحْسَانَا

كأنَّ رَبَّك لم يَخْلُقْ لِخَشْيَتِهِ

سواهمُ في جميعِ الناسِ إنسانَا[٧].

لقد اهتم العرب اهتمامًا كبيرًا بالأنساب قبل ظهور الإسلام، كونها أحد المعارف الأساسية التي صارت شكلاً من أشكال التعبير التاريخي عن وجود الإحساس القومي عندهم، والذي تأطر بالإطار الديني بعد ظهور الإسلام، وبما ينسجم مع مبادئ الدين الجديد، بحيث إنه صار يجمع بين الوعي القومي الذي عاش فيه العرب حقبًا طويلة وبين الوعي الديني الذي أظهره الإسلام، وبما

دور الأنساب في حفظ تاريخ العرب خلال القرنين الأول والثاني الهجريين

يوحّد بين الاتجاهين القومي والديني ليصب في نقطة واحدة أساسية، وهي خدمة الأمة العربية التي اختارها الله تعالى لحمل رسالة السماء إلى شعوب الأرض جميعًا.

وقد يبدو للوهلة الأولى أنَّ معارف العرب النسبية قد أتت من خلال تداول تلك المعارف مشافهة جيلاً بعد جيل، ولكن في واقع الحال إنَّ هذا التداول الشفهي كان مترادفًا مع المعارف النسبية المدوّنة. ومع أنَّ المعرفة المدوّنة بالأنساب قد بقيت غير واضحة لزمن طويل، لم يأتِ عدم الوضوح هذا من كونها غير موجودة، وإنما جاء من خلال قلة فهم الدلالات والمعاني التي جاءت بها هذه المعرفة المتناثرة بين الموروث التاريخي المدوّن في تاريخ العرب قبل ظهور الإسلام أو بعده، وقد انساق الكثير من الباحثين وراء الاتجاه القائل إنّ معارف العرب النسبية كانت محصورة في الجانب الشفهي فقط، ولذلك بقي الكثير من الدراسات أسير هذا الاتجاه، في حين أنَّ واقع الحال يشير إلى أن التراكم المعرفي الوارد في الأنساب المدوّنة لا يقل أهمية عما كان في الأنساب الشفهية. وقد وضح ذلك فيما وصل إلينا من مدونات كاملة أشارت إلى أنها قد اعتمدت أصلاً على مدونات نسبية سابقة لها. فاعتمد هشام بن محمد الكلبي (ت٢٠٤هـ) في كتابه الأنساب على ما وجده مكتوبًا عند عرب الحيرة[٨]، وعرب تدمر[٩]. واعتمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (ت نحو ٣٥٠هـ) على ما كان مكتوبًا في مساند حمير[١٠]، والزبر القديمة[١١]، وغيرها. وهذا يدلُّ بوضوح على أنَّ المصادر المدوّنة التي وصلت إلينا كاملة قد اعتمدت على ما سبقها من معلومات نسبية مدوّنة، وأنَّ تلك المعلومات المدونة قد أثرت تأثيرًا كبيرًا في ما صنف من كتب نسبية وغيرها حتى نهاية القرن الرابع الهجري، سواء كان ذلك من حيث حجم المادة المدوّنة، أو من حيث القيمة التاريخيّة لها، ما يعطيها أهمية خاصة، ويجعل العودة إليها ودراستها دراسة موضوعية من حيث طبيعة الرواية وحجم المعلومات المدونة في تلك المصنفات وقيمتها العلميّة مسألة بحاجة إلى تدقيق ومتابعة أكثر من قبل المؤرخين.

ومما لا شك فيه أنَّ العرب قبل ظهور الإسلام لم يشعروا بأي ضعف في تقاليدهم النسبية، لأنَّ مثل هذا الضعف يلحق الضرر بكل تنظيمهم السياسي والاجتماعي، الذي حرصوا عليه ودافعوا عنه. وحتى بعد ظهور الإسلام تطور الاهتمام بالتراث النسبي في ظروف ملائمة دعت إلى الاهتمام بالماضي بصورة عامة، وإلى إيجاد الشعور التاريخي الموحد عند العرب، الذي يعدُّ شرطًا ضروريًّا لتكوين الوعي التاريخي الجديد، وتقويته.

إنّ التراث النسبي عند العرب لم يقتصر تأثيره على العلاقات بين الأفراد أو الأسر، وإنما أعان على تكوين مخططات نسبية واسعة ضمّت معلومات تاريخيّة متنوعة، الأمر الذي أدّى إلى توسيع قاعدة التفكير التاريخي الصحيح. فكان لمدرستي الكوفة والبصرة التاريخيتين أثر واضح في تبلور هذا العلم وتطوره وازدهاره، حيث أصبحتا مركزين جديدين لاستقرار القبائل العربية النازحة من شبه جزيرة العرب تحت راية الإسلام. ويمكن تلمس هذا الأثر من خلال التخطيط العمراني لهذين المصرين؛ إذ إنَّ الأساس العمراني لهما كان أساسًا قبليًّا، فاختطت كل قبيلة لوحدها خطة" فكانت عبس إلى جانب المسجد... وكندة من ناحية جهينة إلى بني أود... وجاء قوم من الأزد فوجدوا فرجة فيما بين بجيلة وكندة فنزلوا"[١٢].

وهكذا بدأ أثر الأنساب في توزيع خطط الأمصار العربية في صدر الإسلام، ولذلك صار التنظيم الاجتماعي في تلك الأمصار طوال القرن الأول الهجري يعتمد على التنظيم القبلي. وانعكس هذا التنظيم في تأثيراته على الجوانب السياسية والاقتصادية في البصرة[١٣]، وفي غيرها من الأمصار، ومن هنا يمكن تعليل السبب الذي جعل الكتابات التاريخيّة في العراق تحمل طابعًا قبليًّا.

وعندما أراد المصنفون المتأخرون تدوين تاريخ الإسلام أيام النبي محمد (ﷺ) والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، والخلافتين الأموية والعباسية، اعتمدوا اعتمادًا كبيرًا على المعارف النسبية السابقة لهم، وأمدتهم بمادة علميّة وفيرة ورصينة. وبذلك ساهمت تلك المعارف بصورة مباشرة وغير مباشرة في إغناء الفكر التاريخي العربي الإسلامي من حيث المعلومات المجرّدة، ومن حيث المنهج التدويني. ولما كانت القيادة السياسية والعسكرية والفكريّة في الدولة الإسلامية بيد العرب أدّى ذلك إلى زيادة الاهتمام بالقيادة والقاعدة التي تمحورت على العرب، فصار تركيز دقيق من قبل النسابين على الدور القيادي للعرب، فدونوا تاريخ العرب بإطار نسبي ضم معلومات متنوعة عن أفراد القبيلة، وبخاصة أولئك الذين كان لهم دور متميز في الفكر والسياسة والإدارة وغيرها.

ومما شجع تبلور علم الأنساب بوصفه فرعًا من فروع علم التاريخ، ظهور الحركة الشعوبية التي وجهت جهودها لطعن آثار العرب وتاريخهم وتشويهه، فأصبح التركيز على الأنساب ملقىً على عاتق علماء النسب للدفاع عن العروبة وأصالتها، وتميّزت كتاباتهم بالرصانة والموضوعية، التي قال عنها الدكتور عبد العزيز الدوري "وحين تهاجم الشعوبية العرب وتحاول رسم صورة مربكة للأنساب، نجد من يكتب بروح المؤرخ المحقق؛ ليظهر متانة الأنساب العربية، وليبين دور العرب في التاريخ الإسلامي عامّة"[١٤]. فالشعوبيّة عندما هاجمت أنساب العرب وشككت في حقيقتها انبرى لها أهل النسب والمناصرين للحقيقة، فدونوا المجلدات الضخمة في الأنساب، ما أدّى إلى تعلق العربي بقبيلته وبنسبه؛ ليشكل جبهة قويّة إيجابيّة تقف أمام الهجمة المضادة للمحافظة على كيان الأمة الجديد، الذي قام على أساس الدم العربي والفكر الإسلامي. ومع حقد الشعوبية وبغضها الشديد للعرب كانت العروبة مرنة في التعامل مع الواقع الجديد، عندما اتخذت اللغة والثقافة لا العنصر أساسًا في النسب العربي والانتماء إلى العروبة. وقد بدا ذلك واضحًا في منهجيّة المادة ومحتوياتها النسبية المدوّنة في المصادر التاريخيّة، ومنها كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، الذي دلل على أنَّ هيكل التاريخ فيه يستند أصلاً على الأنساب العربية، وأنّ العرب كانوا محور هذا التاريخ[١٥].

وبعد أن تبلور الاتجاه الإسلامي العام في كتابة التاريخ، الذي تصدّره أهل الحديث بالمدينة، بدأت آثاره تبرز على طبيعة الكتابات التاريخيّة في الأمصار الأخرى، ومنها البصرة والكوفة، حيث بقيت تلك الكتابات ملازمة لمنهج أهل المدينة من حيث المادة والأسلوب، ولم تستطع الابتعاد عن هذا الاتجاه التاريخي إلا بعد وقت طويل. وهذا يعلل لنا سبب توجّه المدرسة التاريخيّة العربية الإسلامية نحو الاتجاه المتأثر بالمحدّثين؛ لأنهم الأساس في ظهور هذه المدرسة التي ارتبطت في بدايات نشأتها بحياة الرسول محمد (ﷺ) وأعماله وسيرته بشكل عام، وتدوين مغازية ومن اشترك فيها ونتائجها.

وكان لهذا الارتباط أثره في المنهج التاريخي عند سياق الحدث، وذلك باستخدام الإسناد الذي لا يخل بالرواية التاريخيّة على الرغم من اختلاف المعايير التي التزم بها المحدثون عند ذكرهم للأسانيد عما كان عند المؤرخين، ومنهم أهل الأنساب.

اهتمام العرب بالأنساب:

فرضت طبيعة الحياة القاسية على العرب نوعًا خاصًّا من التعامل، ظهر لغير الموضوعيين، وكأنه حالة سلبية دائمة، في حين يظهر واقع الحال أنَّ العرب أرادوا التوحد والتعاون فيما بينهم، وأحبوا الحرية والاستقلال، فقادهم هذا الأمر إلى التوزع بين قبائل متعددة، هيأتها ظروف معيشتها إلى أن تنزلق في بعض الأحيان إلى الاقتتال والاحتراب. ولكن هذا لا يعني أنَّ حالة الاقتتال هي الحالة الدائمة والعامة، وانما كانت حالات السلم والاطمئنان هي الأشمل والأعم في حياة العرب، في حين أنَّ حالة الاحتراب هي الحالة الطارئة، وكانت تمثل الوضع غير الطبيعي الذي عمل العرب على تجاوزه.

ولما كانت القبيلة قبل ظهور الإسلام تمثل الوحدة السياسية والاجتماعية عند العرب، فلا بدَّ إذًا من أن يهتم العرب بأنسابهم بما يتلائم وطبيعة حياتهم. فالنسب يمثل النواة التي يجتمع حولها أفراد القبيلة وحلقة الوصل القوية التي تربطهم مع باقي القبائل الأخر. وتبيّن ذلك في تكافل الأفراد عند دفع الدية، وفي دفاعهم عن حمى القبيلة ووراثة من لا وارث له. ولكن قد ينفصل من القبيلة بعض أفرادها، ويكونون قبيلة مستقلة، أو تندمج القبيلة مع قبيلة أخرى لأسباب سياسية أو اقتصاديّة، وعلى الرغم من ذلك تبقى متصلة بالقبيلة الأم برابطة النسب.

وعلى هذا صارت الأنساب قبل ظهور الإسلام شكلاً من أشكال التعبير التاريخي عن حركة الأفراد والقبائل، على الرغم من أن المعلومات المتعلقة بها ظلّت شفهيَّة مدة طويلة، وكانت محصورة بأنساب قريش وبعض مناطق الحجاز واليمن وعمان(١٦).

واستمر الاهتمام بالأنساب بعد ظهور الإسلام، حتى أصبحت معرفة الأنساب أكثر قدرة على التعبير عن إرادة الأمة ضمن المفهوم الجديد، الذي أظهره الإسلام، فصارت هذه المعرفة معرفة جليلة لأنّ بها يكون التعارف(١٧). ومع أنَّ الإسلام أنكر التعصب القبلي الضيّق الذي يقود إلى التشاحن والتصادم، لكنه أقرَّ بوجود النسب والعناية به "لأنّ التمسّك بالنسب ليس فيه تعارض مع مفهوم العقيدة الإسلامية"(١٨). إذ جاء في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾(١٩). وقال تعالى: ﴿**فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ**﴾(٢٠). ثمّ إنّ محمدًا ﷺ شجع المسلمين على تعلم الأنساب من أجل تواصل الأرحام إذ قال: "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم"(٢١). ولأهمية النسب أفرد البخاري بابًا خاصًّا في صلة الرحم ساق فيه أحاديث الرسول (ﷺ) التي تتعلق بهذا الموضوع(٢٢).

ومما لا ريب فيه أنَّ مثل هذا التوجّه في تكوين الأمة كجماعة متميّزة لم يقتصر على الجانب السياسي في بناء الدولة، ولا على الأشخاص المعنيين في هذا البناء وتطويره بما ينسجم مع مفهوم الأمة الوارد في القرآن الكريم، وإنما كان واضحًا، حتى في أذهان المهتمين بالحركة الفكرية في المجتمع، بمن فيهم النسابون الذين اتجهوا "لتسجيل أنساب القبائل وتنظيم هيكل

قومي مشترك لتلك القبائل تغليبًا لشعور الوحدة العامة والانتماء إلى الأمة بدل الاكتفاء بالقبيلة"[٢٣].

لم يمنع تحريم الإسلام للعصبية القبلية من حدوث مشاحنات قبلية، ذلك لأنَّ الكيان الداخلي للقبيلة ظلَّ قائمًا ومحتفظًا بمكوناته في صدر الإسلام. كما أنَّ القبائل العربية كان لها مواقف متباينة من الإسلام عند ظهوره، فأثرت هذه المواقف في وجوب الاهتمام بالأنساب لبيان قدم إسلام بعض القبائل وسبقها غيرها، وما لذلك من علاقة في تنظيم الديوان والعطاء في الدولة العربية الإسلامية. حيث رتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه هؤلاء المقاتلين في الديوان تبعًا لعشائرهم، وبذلك جعل التنظيم القبلي أساسًا لتنظيم ديوان العطاء، وطلب من علماء النسب في أيامه أن يكتبوا الناس على أنسابهم فدعا " عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل، وجبير بن مطعم، وكانوا من نُسّاب قريش[٢٤]، فرتبوا الناس ترتيبًا نسبيًّا يقوم على أساس الأقرب فالأقرب من الرسول ﷺ[٢٥]، ثم أدخلهم في الديوان. ولولا المعرفة النسبية لما استطاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن ينظم هذا الديوان الذي يعدُّ أول الدواوين وأهمها للدولة العربية الإسلامية، كونه قد ضم أسماء المقاتلين، وشجرات أنسابهم، ومقدار عطاياهم، ولو قدر لهذا الديوان البقاء لكشف عن أشياء كثيرة، لا يزال ضمن القبيلة الواحدة، أو فيما بين القبائل بشكل عام، "ولولا علمهم بالنسب ما أمكنهم ذلك"[٢٦].

وبذلك يمكن عد ديوان الجند أول تعبير شامل للأنساب استدعت ظهوره حاجات الدولة العملية[٢٧]. ولقد استمرت مثل هذا الحاجة طوال أيام الدولة الأموية؛ لأنّ السابقة في الإسلام والمشاركة في الغزوات أعطت أصحابها مكانة مرموقة بين المسلمين، وهذا ما حصل للمهاجرين والأنصار وأهل بدر وأحد، وغير ذلك من المواقف التي يحصل صاحبها على تميّز دون سواه. وقد امتدت آثار ذلك إلى أبنائهم وأحفادهم الذين تواصلوا معهم بحفظ أنسابهم والتعريف بها، لما في ذلك من منزلة اجتماعية مرموقة في الوسط الذي يعيشون فيه.

لقد استفادت دولة الإسلام من الأنساب في تنظيم الجوانب الإدارية والماليّة؛ إذ كان الجيش والعطاء والسكن في الأمصار يعتمد على أساس التنظيم القبلي[٢٨]. وازدادت العناية بالأنساب بعد انتشار العرب في المناطق المفتوحة؛ لأنَّ النسب يوضح علاقة الناس بالعرب المحررين، ويوضح أيضًا العلاقة بين هؤلاء العرب والرسول محمد (ﷺ)، وبخاصة إذا ما علمنا أنَّ موضوع الانتساب إلى الرسول محمد (ﷺ) وأصحابه فخر يمتاز به الأشخاص على غيرهم في المنزلة الاجتماعيّة أو السياسية أو الدينيّة. وكذلك الانتساب إلى الخلفاء

كثيرة "لأنَّ معرفة من يجب له حق في الخمس من ذوي القربى ومعرفة من تحرم عليه الصدقة... ممن لا حق له في الخمس ولا تحرم عليه الصدقة ... جزء من علم النسب"[٢٩].

كما أنَّ تطور المجتمع العربي الإسلامي واستقراره واختلاطه مع بيئات اجتماعية كثيرة، أدَّى إلى ضعف الروابط القبلية أيام الدولة العباسية، ومع ذلك لم تضعف العناية بالأنساب في هذا الوقت، حيث أصبح التركيز ملقىً على عاتق رواد الحركة الفكريّة في الأمة؛ للدفاع عن العروبة وأصالتها ضد الهجمة الشعوبية الحاقدة على العرب والإسلام معًا؛ لأنَّ أخطر داء أفسد التاريخ العربي الإسلامي هو داء الشعوبية الذي عصف بالحركة الفكريّة في عصر التدوين، وتصدى لها المنصفون بالكتابة الموضوعية عن الأنساب العربية بما يوضح حقيقة دور العرب في التاريخ وأصالة أنسابهم. ومع ذلك تراجعت العناية بالأنساب في العصور الإسلامية المتأخرة، من جراء التطور العام الذي أصاب تركيبة المجتمع العربي الإسلامي، واختلاف الأنظمة السياسية، وتطور أساليب المعيشة الاقتصادية، فلم تعد النسبة إلى القبيلة وحدها هي السائدة، بل ظهر الانتساب إلى المذهب أو البلدة أو المهنة. ولذلك قال ابن الأثير في مطلع القرن السابع الهجري" فأني رأيت العلم بالأنساب داثرًا، والجهل به ظاهرًا"[٣٠].

دور الأنساب في التدوين التاريخي:

تشير المصادر إلى أسماء كثيرة من المؤلفات التي ضمّت معلومات واسعة عن الأنساب، وتشير أيضًا إلى أعداد كثيرة من المؤلفين في هذا العلم. إلاَّ أنّ الذي وصل إلينا كان قليلاً، أو أنه لم يصل بصورته الحقيقية التي كان عليها، حيث النقص في أوراقه والتشويه في كتاباته. وعندما يأتي الحديث عن كتب الأنساب، يجب التمييز بين الكتب التي اقتصرت على الأنساب أسلوبًا ومادة، والكتب الأخرى التي كانت تعد النسب عنصرًا مهمًّا من عناصر تنظيم الكتاب ومحتوياته. فمن كتب الأنساب المحضة كتاب (حذف من نسب قريش) لمؤرج بن عمرو السدوسي (ت، ١٩٥هـ)، و(جمهرة النسب أو النسب الكبير) لهشام بن محمد الكلبي (ت، ٢٠٤هـ)، و(نسب قريش) لمصعب الزبيري (ت٢٣٦هـ)، و(نسب عدنان وقحطان) لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٤٥هـ)، و(جمهرة نسب قريش وأخبارها) للزبير بن بكار (ت ٢٥٦هـ). أما الكتب التي اهتم مصنفوها بالأنساب وجعلوها مادة أساسية في ترتيب مصنفاتهم فهي كتاب (الطبقات) لمحمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ)، و(الطبقات) لخليفة بن خياط (ت٢٤٠هـ)، و(أنساب الأشراف) للبلاذري (ت٢٧٩هـ).

ومما لا شك فيه أنَّ المعلومات الغزيرة التي دخلت في كتب الأنساب، سواء ما يتعلق منها بالخاص أو العام، ومن حيث التبويب أو المحتوى، إنما وردت إليها من خلال تداول تلك المعلومات عبر أجيال طويلة. وإن هذا الاتجاه يبقى قاصرًا، ولا يعبر عن واقع الحال، على الرغم من وجود الاتجاه القائل بأن تلك المعلومات قد وردت من خلال النقل الشفهي؛ لأنَّ النقل الشفهي إنما كان يمثل واحدًا من روافد المعرفة النسبيّة المتلازمة مع المعارف النسبية المدونة.

ولقد استمرت ملامح الحاجة إلى المعارف

النسبية في الدولة العربية الإسلامية، التي ابتدأت منذ أيام الرسول محمد (ﷺ) عندما أمر حسان بن ثابت أن يتعلم الأنساب(٣١). ثم صارت ظاهرة واضحة في أيام الأمويين، حيث ذكر ابن النديم وفود النسابين إلى معاوية بن أبي سفيان في الشام، ومنهم دغفل بن حنظلة السدوسي، وعبيد بن شرية الجُرهمي، وصحار بن العباس العبدي، وورقاء بن الأشعر بن لسان الحمرة. وقد عرف عن هؤلاء النسابين أنَّ لهم كتبًا مصنفة، فعبيد بن شرية الجُرهمي له كتاب (الأمثال) وكتاب (الملوك وأخبار الماضين)، وصحار بن العباس العبدي له كتاب (الأمثال)(٣٢)، وكتاب النسب(٣٣)، وورقاء بن الأشعر له مصنف في النسب(٣٤). أما قول ابن النديم عن دغفل بن حنظلة السدوسي "ولا مصنف له"(٣٥). فإنه محمول على أنه لم يعثر له على مصنف، وليس يعني أنَّ دغفلا لم يصنف في الأصل، وبخاصة أنّ ابن النديم قد ذكر أن صحار بن العباس العبدي كانت "له مع دغفل أخبار"(٣٦). وكذلك الفرزدق أشار في شعره إلى وجود صحف مدوّنة لدغفل في الأنساب(٣٧)، ما يعني أنَّ عوامل التأثير في الاتجاهات الفكريّة، ومنها تدوين الأنساب هي حالة قائمة عند أهل النسب.

واشتهر في أيام معاوية بن أبي سفيان علاقة بن كريم الكلابي، الذي كان "عارفًا بأيام العرب وأحاديثها، وهو أحد من أخذت عنه المآثر"(٣٨)، ومن الراجح أنَّ المآثر التي أخذت عن علاقة كانت عن طريق ما هو مكتوب عنه، لأنَّ ابن النديم رأى له (كتاب الأمثال)(٣٩). وألف زياد بن أبي سفيان كتابًا في الأنساب وأعطاه إلى ولده ليدافع به عن نسبه؛ إذ قال ابن النديم: "أول من ألف في المثالب زياد... كتابًا في الأنساب... ودفعه إلى ولده"(٤٠). ومن الواضح أنَّ رواية ابن النديم هذه تشير إلى أن التدوين في الأنساب أصبح حالة مقبولة في توثيق المعلومات النسبية، وأن التأليف في المثالب يعتمد على معرفة واسعة بشجرات النسب المتعلقة بالأشخاص والقبائل.

وإذا عرف عن العرب بشكل عام عنايتهم الخاصة في "حفظ الأنساب"(٤١) دون غيرهم من الأمم، فإنَّ هذه العناية لم تكن عناية شفهية فقط، وإنما هي عناية تدوينيّة أيضًا؛ إذ صارت الموارد الشفهية والتدوينيّة متلازمة في رفد المصنفات الخاصة بالأنساب بما تحتاج إليه من معلومات، وَإنَّ المصنفين لم يعتمدوا في مواردهم على ما جاء منها في الروايات الشعرية أو العائلية أو القبلية الشفهية، وإنما اعتمدوا أيضًا على ما جاء في سجلات ودواوين الجند(٤٢). وقد أشار الكثير من هؤلاء المصنفين إلى تلك الموارد إشارة صريحة، ما يعني أنّ كتب الأنساب في مرحلة التصنيف قد احتوت على معلومات نسبية سبق أن كانت مدوّنة في مصادر قبلها، وهذا ما أشار إليه هشام بن محمد الكلبي (ت، ٢٠٤هـ) عندما قال "إني كنت استخرج أخبار العرب وأنساب آل نصر بن ربيعة... وتاريخ سنيهم من بيع الحيرة"(٤٣)، وقال أيضًا: "وكان رجل من أهل تدمر .. أثبت نسب معد بن عدنان عنده ووضعه في كتبه"(٤٤). أما والده محمد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦هـ) الذي كان من "علماء الكوفة بالتفسير والأخبار وأيام الناس، ويتقدّم الناس بعلم الأنساب"(٤٥)، قد اعتمد هو الآخر على المعلومات النسبية الواردة في كتاب الأنساب، الذي سبق أن صنَّفه خراش بن إسماعيل العجلي (ت حدود ١٢٠هـ) والذي يحمل اسم (أخبار ربيعة وأنسابها)(٤٦)، واعتمد عليه أيضًا ابنه هشام بعد

ذلك؛ إذ قال : "أخذت نسب ربيعة عن أبي، وعن خراش بن إسماعيل العجلي"[٤٧].

إنَّ المراجعة العامة لأسماء كتب هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤هـ)، التي جاء على ذكرها ابن النديم، والتي بلغت(١٣٧) كتاب[٤٨]، تظهر أنها قد استطاعت أن تغطي في معلوماتها مساحة واسعة من تاريخ العرب، وأنّ الغالب على هذه الكتب كان مختصًّا في الأنساب؛ لأنه كان عالمًا " بالنسب وأخبار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها"[٤٩]. ولما كان والده محمد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦هـ) يتقدم الناس بعلم الأنساب، فإنه قد استفاد منه فائدة كبيرة في هذا المجال، ولذلك قال ابن النديم: "أخذ عن أبيه وعن جماعة من الرواة"[٥٠]. ومما لا شك فيه أنَّ هذا الأخذ هو أخذ تدويني؛ لأن ابن النديم جاء على ذكر مصادر معلوماته المدونة"[٥١]، مضافًا إليها المعلومات الشفهية المتداولة في مجالس أهل العلم.

ولما كان هنالك عدد من المصنفين في علم الأنساب سبق هشام بن محمد الكلبي (ت٢٠٤هـ) أو عاش في زمانه، فيكون من الراجح أنَّ هشامًا الكلبي هذا قد اعتمد على المعلومات الواردة في مصنفاتهم، ومنهم على سبيل الدلالة لا الحصر عبدالله بن عمرو الكواء اليشكري (ت٨٠هـ)[٥٢]، ومنجور بن غيلان الضبي (ت٨٥هـ)[٥٣]، ومحمد بن مسلم الزهري (ت ١٢٤هـ) الذي صنّف كتابًا في النسب[٥٤]، ومحمد بن عبد الملك الفقعسي (ت بعد ١٥٨هـ) له (كتاب مآثر بني أسد وأشعارها)[٥٥]، وسحيم بن حفص، أبو اليقظان النسابة (ت ١٧٠هـ) له (كتاب نسب خندف وأخبارها)، وكتاب النسب الكبير)[٥٦]، وعمر بن مطرف الكاتب (ت أيام الرشيد) له (كتاب مفاخرة العرب)، و(كتاب مفاخرة القبائل في النسب)[٥٧]، ومؤرج بن عمرو السدوسي (ت١٩٥هـ) له (كتاب جماهير القبائل)، و(كتاب في نسب قريش)[٥٨]، ومحمد بن الحسن بن زبالة (ت قبل ٢٠٠هـ) له (كتاب مثالب الأنساب)[٥٩]، وأبو البختري وهب بن وهب (ت حدود ٢٠٠هـ) له (كتاب نسب ولد إسماعيل بن إبراهيم)[٦٠]، وعبيد الله بن الفضل بن سفيان بن منجوف السدوسي (ت بعد ٢٠٠هـ) له (كتاب المآثر والأنساب والأيام)[٦١].

إنَّ مصنفات هؤلاء العلماء وغيرهم حتى نهاية القرن الثاني تظهر بوضوح أنها قد حوت معلومات نسبية كثيرة، وفتحت الباب أمام الآخرين الذين جاءوا من بعدهم للتدوين والتصنيف، ومنهم الهيثم بن عدي (ت٢٠٧هـ)، وعبد الملك بن قريب الأصمعي (ت ٢١٣هـ)، وعلي بن محمد المدائني (ت٢٢٤هـ) ومحمد بن سعد (ت، ٢٣١هـ)، ومصعب بن عبد الله الزبيري (ت٢٣٦هـ) وغيرهم كثير. حيث تزامن ظهور جهدهم التدويني مع ما كان عند العلماء الآخرين في فروع المعرفة الفكرية في هذا الوقت، الذي يعدّ بحق وقت الثورة التدوينيّة في تاريخ العرب.

ومما لا شك فيه أنَّ هذه الكتب قد ضمّت معلومات تاريخيّة متنوعة، ولم تقتصر على الأنساب، فأغنت الدراسات الأخرى بمادة وفيرة عن تاريخ الأمة، وكشفت عن قدرة الأمة برجالها وقبائلها ومجتمعها في خلق التاريخ وصنعه، وتطورت منهجية هذه الكتب حتى أصبح علم الأنساب علمًا قائمًا بذاته، وفرعًا من فروع علم التاريخ، وبذلك أسهمت الأنساب في حفظ تاريخ الأمة العربية الإسلامية وتداوله طوال القرنين الأول والثاني الهجريين. ■

الحواشي

١- جمهرة نسب قريش وأخبارها:١/٣٦٧.

٢- العقد الفريد:٣/٣١٢.

٣- شرف أصحاب الحديث: ٤٠.

٤- كتاب الأنساب:١/٢٢.

٥- السيرة النبوية: ١/٨.

٦- شعر الحارث بن ظالم، مجلة كلية الآداب، عدد١٥، س ١٩٧٢م /٢/٣٧٢.

٧- ديوان الحماسة:٢٩.

٨- تاريخ الرسل والملوك:١/٢٢٨.

٩- المصدر نفسه: ٢/٢٧٣.

١٠- الإكليل:١/١٦٧.

١١- المصدر نفسه: ١/١٩٢.

١٢- البلدان: ٣١٠- ٣١١.

١٣- التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري: ٢٤-٤٣.

١٤- الجذور التاريخيّة للشعوبية: ٧٦.

١٥- موارد البلازدي عن الأسرة الأموية في كتاب أنساب الأشراف :١/٦٧.

١٦- التاريخ العربي والمؤرخون:١/٥٥-٥٦.

١٧- جمهرة أنساب العرب:٥.

١٨- موارد البلاذري: ١/٦٥.

١٩- الحجرات:١٣.

٢٠- محمد:٢٢.

٢١- مسند الإمام أحمد بن حنبل:٢/٣٧٤.

٢٢- صحيح البخاري: ٨/٥-١٠.

٢٣- الأمة العربية والتحدي:٢٥.

٢٤- تاريخ الطبري:٤/ ٢٠٩-٢١٠.

٢٥- المصدر نفسه: ٤/٢١٠.

٢٦- جمهرة أنساب العرب:٥.

٢٧- الأنساب العربية ودورها في تدوين تاريخ الأمة:٢٦.

٢٨- البلدان:٣١٠-٣١١.

٢٩- جمهرة أنساب العرب:٥.

٣٠- اللباب في تهذيب الأنساب:١/٧.

٣١- الأنساب: ١/٢٣.

٣٢- الفهرست:١٠٢.

٣٣- الحيوان:٣/٢٠٩.

٣٤- المصدر نفسه.

٣٥- الفهرست:١٠١.

٣٦- المصدر نفسه.

٣٧- كتاب النقائض- نقائض جرير والفرزدق:١/١٨٩.

٣٨- الفهرست:١٠٢.

٣٩- المصدر نفسه.

٤٠- المصدر نفسه.

٤١- المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ١/٣٢٨.

٤٢- نشأة علم التاريخ عند العرب:٤٠.

٤٣- تاريخ الطبري: ١/٢٢٨.

٤٤- المصدر نفسه: ٢/٢٧٣.

٤٥- الفهرست: ١٠٧.

٤٦- المصدر نفسه: ١٢١، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين:١/٣٤٤.

٤٧- الفهرست: ١٠٨.

٤٨- المصدر نفسه: ١٠٨-١١١.

٤٩- المصدر نفسه: ١٠٨.

٥٠- المصدر نفسه.

٥١- المصدر نفسه: ١٢١.

٥٢- الإصابة في تمييز الصحابة: ١/١٠٣.

٥٣- الحيوان: ٣/٢١٠.

٥٤- المعرفة والتاريخ: ١/٦٤١، ٦٤٣، تقييد العلم:١٠٥.

٥٥- الفهرست: ٥٥، هدية العارفين: ٢/٩.

٥٦- الفهرست: ١٠٧.

٥٧- المصدر نفسه: ١٤١.

٥٨- المصدر نفسه: ٥٤.

٥٩- تهذيب التهذيب:٩/١١٧.

٦٠- الفهرست:١١٣.

٦١- هدية العارفين:١/٤٣٨.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- **الإصابة في تمييز الصحابة**، لابن حجر العسقلاني، مصر، ١٩٧٩م.

٣- **الإكليل**، للحسن بن أحمد الهمداني، تح. محمد علي الأكوع، بغداد، ١٩٧٧م.

٤- **الأمة العربية والتحدي**، للدكتور نزار عبد اللطيف الحديثي، بغداد، ١٩٨٥م.

٥- **الأنساب العربية ودورها في تدوين تاريخ الأمة**، للدكتور محمد جاسم حمادي المشهداني، بغداد، ١٩٨٩م.

٦- **البلدان**، لأحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبي، ملحق نهاية كتاب الاعلاق النفيسة، لابن رستة، ليدن، ١٨٩١م.

٧- **تاريخ الرسل والملوك**، لمحمد بن جرير الطبري، تح. محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٢-١٩٧١م.

٨- **التاريخ العربي والمؤرخون**، للدكتور شاكر مصطفى، بيروت، ١٩٧٨م.

٩- **تقييد العلم**، لأحمد بن علي بن ثابت البغدادي، تح. يوسف العش، ط٢، دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٤م.

١٠- **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، للدكتور صالح أحمد العلي، بغداد، ١٩٥٣م.

١١- **تهذيب التهذيب**، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الهند، ١٣٢٦هـ.

١٢- **الجامع الصحيح**، لمحمد بن إسماعيل البخاري، دار ومطابع الشعب.

١٣- **الجذور التاريخيّة للشعوبية**، للدكتور عبد العزيز الدوري، بيروت، ١٩٨٠م.

١٤- **جمهرة أنساب العرب**، لعلي بن أحمد بن حزم، تح. عبد السلام هارون، مصر، ١٩٦٢م.

١٥- **جمهرة نسب قريش وأخبارها**، للزبير بن بكار، تح. محمود محمد شاكر، القاهرة، ١٣٨١هـ.

١٦- **الحيوان**، لعمرو بن بحر الجاحظ، تح. عبد السلام هارون، مصر، ١٩٦٧م.

١٧- **ديوان الحماسة**، لأبي تمام، تح. عبد المنعم أحمد صالح، بغداد، ١٩٨٠م.

١٨- **السيرة النبوية**، لعبد الملك بن هشام، ضبط طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، ١٩٧٥م.

١٩- **شرف أصحاب الحديث**، لأحمد بن علي بن ثابت بن الخطيب البغدادي، تح. محمد سعيد أوغلي، أنقرة، ١٩٧١م.

٢٠- **شعر الحارث بن ظالم**، تح. عادل جاسم البياتي، مجلة كلية الآداب،، ع١٥، سنة ١٩٧٢م.

٢١- **العقد الفريد**، لابن عبد ربه، تصحيح أحمد أمين وآخرين، القاهرة، ١٩٥٢م.

٢٢- **الفهرست**، لمحمد بن اسحاق بن النديم، تح. رضا تجدد، طهران، ١٩٧١م.

٢٣- **كتاب الأنساب**، لعبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩م.

٢٤- **كتاب النقائض**، لمعمر بن المثنى، تح. بيفان، ليدن، ١٩٠٥م.

٢٥- **اللباب في تهذيب الأنساب**، لعلي بن محمد، ابن الأثير، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

٢٦- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تصحيح محمد أحمد جاد المولى وآخرين، ط٤، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨م.

٢٧- **مسند الإمام أحمد**، لأحمد بن محمد بن حنبل، دار صادر والمكتب الإسلامي، د.ت.

٢٨- **المعرفة والتاريخ**، ليعقوب بن سفيان الفسوي، تح. الدكتور أكرم ضياء العمري، بغداد، ١٨٧٤م.

٢٩- **موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في كتابه أنساب الأشراف**، للدكتور محمد جاسم حمادي المشهداني، بغداد، ١٩٨٣م.

٣٠- **نشأة علم التاريخ عند العرب**، للدكتور عبد العزيز الدوري، بيروت، ١٩٦٠م.

٣١- **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، لإسماعيل باشا، طهران، ١٣٨٧هـ.

دور المسكوكات في تحديد ملامح العلاقات السياسية بين بني زيري والخلافة الفاطمية في عهد المعز بن باديس (من خلال بعض الأمثلة)

د. محمد بن الحبيب بن محمد الغضبان[1]
تونس

لقد اهتمّ الكثير من الدراسات التاريخية بالعلاقات السياسية بين الدولة الزيرية بإفريقية والخلافة الفاطمية بمصر ما بين سنتي ٣٦١-٥٤٣هـ/٩٧٢-١١٤٨م، مركزة على الواقع السياسي والعسكري والاقتصادي والديني الذي يفسر هذه العلاقات. وقد كان الأستاذ الهادي روجي ادريس قد افتتح هذا الموضوع بدراسة شاملة وغنية بالمعطيات وبخاصة أنه اعتمد على الوثائق المصدرية وأوّلها النصوص الأدبية عمومًا[2] السنية والشيعية والإباضية....[3]. كما درس العديد من الباحثين الآخرين تاريخ بلاد المغرب، وتعرضوا في ذلك إلى العلاقات السياسية بين الزيريين والفاطميين أمثال عبد الله العروي، وعبد الحميد سعد زغلول، وحسن أحمد خضيري، ومحمد جمال الدين سرور، وحسين مؤنس...[4]. أو من خلال بعض الأعمال القديمة والحديثة والمتعلقة بالعلاقات الدينية خصوصًا وتعرّج على الوضع السياسي، مثل أعمال محمد بن عبد الجليل ونجم الدين الهنتاتي...[5].

وعمومًا يتمثل ما ذهب إليه أغلب تلك الدراسات وغيرها في الإقرار بفكرة أنَّ سلاطين بني زيري بافريقية كانت تربطهم علاقة تبعية ظاهرة بالخلفاء الفاطميين بمصر، لكن كانت تتخل ذلك محاولات تملّص من التبعية وإصرار كبير على الاستقلال السياسي الفعلي مع الإبقاء على ظاهرة التبعية[6]. وإن كانت النصوص الأدبية المصدرية تفيد بتلك العلاقة عندما تذكر الأحداث والحوليات العامة والخاصة، فإنها لا تصرّح بفعل الاستقلال بما في الكلمة من معنى. بل كل ما في

الأمر أنها تروي لنا بعض الأحداث والوقائع المتصلة بتاريخ الزيريين والفاطميين. وإن كانت تشير إلى ذلك، ولو بالإشارة أحيانًا، وبتأكيد آخر أحيانًا أخرى، فإنَّ رموز التبعية والولاء للفاطميين كانت متواصلة في إفريقية في العهد الزيري، لم يشبها أي تغيير كبير يذكر. وقد كانت هذه الرموز تتمحور بالخصوص حول الدعاء للخلفاء الفاطميين في الصلاة، وضرب النقود بأسمائهم، وإرسال الضرائب إليهم، وكتابة أسمائهم وشعاراتهم على البنود... وكانت النقود أفضل ما يعكس تلك العلاقة ويختزل تاريخها. لكنه تاريخ ذو وجهين، أو هو تاريخ ذو حقيقة من وجهين مختلفين أحيانًا. فقد كانت غالب الوقت رمز التبعية، وتواصل هيمنة الخلفاء الفاطميين على المجال الجغرافي المغربي الخاضع فعليًّا لدولة بني زيري هناك. كما كانت في أزمان أخرى دليلاً آخر على التملص من تلك التبعيّة والبحث عن الاستقلالية إلى أن ضُربت لتلك الغاية، قاطعة مع الفاطميين.

إنَّ البحث في المسكوكات المضروبة بإفريقية في العهد الزيري يُعدّ عملاً علميًّا مهمًّا في جدواه لإنارة بعض جزئيات التاريخ على الأقل، ولتسليط الضوء على بعض الجوانب التي كان يشوبها الغموض، ولتصحيح بعض الأخطاء التاريخيّة المتعلقة بالعهد الزيري أيضًا، وربما لإعادة النظر فيما قيل وما يقال. وهو منهج ليس مقتصرًا على هذه المدة فقط، بل ينطبق على العصور الإسلامية وغير الإسلامية. لكن ربما كان في حال الدولة الزيرية أكثر إشكالاً وأقل ثراء حول تاريخها، ما يستوجب مقارعتها بالوثائق الأخرى الموازية، وبخاصة النصوص الأدبيّة على تنوعها. وهو ما سيقودنا إلى فكرة التكامل بين الوثائق النصيّة والأثرية؛ لإثراء البحث التاريخي وتغذية النقاشات العلمية حول ذلك.

ومن هذا المنطلق كان التخصص ضروريًّا لتحقيق هذا الهدف البحثي وإرساء قاعدة أو منهج في التعامل الموضوعي والجدلي والنقدي مع المسكوكات من ناحية، ومع بقية الوثائق المتوافرة من ناحية أخرى، وذلك إما للمقارعة إذا ما تفرّقت واختلفت أو للمجانسة والمواءمة إذا ما التقت واشتركت. هنا كان من الضروري أن أختار تاريخ الدولة الزيرية بإفريقية وأبحث في خصوصيات العلاقات السياسية مع الخلفاء الفاطميين "الأسياد" المفترضين لبني زيري ولإفريقية. وكان لا بدّ من تحديد قاعدة الانطلاق في البحث، إنها المسكوكات، وما قد توحي به، أو ما قد تخبرنا به بشكل من الأشكال غير المتوقعة . وأشير في البدء إلى أنَّ بعضًا من الباحثين قد حاولوا اعتماد المسكوكات قاعدة بحث في تاريخ العلاقات الزيرية - الفاطمية، لكن لم تكن المدة الزمنية المدروسة هي نفسها التي أتناولها بالدرس، كما أننا نجد اختلافًا جوهريًّا في المنهج المتبع عمومًا من حيث كيفية طرق الموضوع، ومن حيث التعامل مع الوثائق المتنوعة وفهم المعطيات الناتجة عن ذلك. ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء محمد باقر الحسيني، وصالح بن قربة، وفرج الله أحمد يوسف ... الذين تناولوا النقود لتواريخ مختلفة وبمناهج مختلفة فيها الكلاسيكي وفيها الحديث(٧).

وسوف أتخير بعض التواريخ التي لم تُعن بالدرس من قبل المختصين في علم المسكوكات والمؤرخين على حد سواء موازنة بنقود زمن

القطيعة بين ٤٤١-٤٤٨هـ/ ١٠٤٩-١٠٥٦م. وهذه التواريخ متباعدة نسبيًّا، لكن تتعلق بمدتي خلافة الظاهر لإعزاز دين الله[٨] ثم المستنصر بالله[٩]. ولدراسة ذلك سوف نعمل على تقديم لمحة تاريخيّة للمدة ككل في البداية، ثم دراسة علاقة المعز بن باديس بكل من الخليفتين المذكورين، كلٌّ على حدة، ضمن تواريخ وأحداث مضبوطة، معتمدين على المسكوكات المتوافرة وعلى الوثائق الأخرى الممكنة، محددين في ذلك طبيعة العلاقات بين المعز بن باديس والخليفة الفاطمي المعني.

١- لمحة تاريخية إلى حدود سنة ٤١١هـ/١٠٢٠م:

لقد استقر الفاطميون في إفريقية[١٠]. وأسسوا دولتهم هناك منذ ٢٩٦هـ/٩٠٩م، التي تمثل سنة وصاية أبي عبد الله الصنعاني الداعي الشيعي (٢٩٦-٢٩٧)، ومنذ قدوم عبيد الله المهدي بالله (٢٩٧-٣٢٢هـ/ ٩١٠-٩٣٤م) سنة ٢٩٧هـ/٩١٠م، من الأسر بسجلماسة[١١]. وضُبطت أمور البلاد والعباد في عهود الخلفاء الأربعة الأوائل إلى سنة ٣٦١-٣٦٢هـ/٩٧٢-٩٧٣م تاريخ خروج المعز لدين الله (٣٤٢-٣٦٥هـ/ ٩٥٣-٩٧٦م) راحلاً إلى مصر بعد أن فتحها جوهر الصقلي[١٢]. منذ سنة ٣٥٨هـ/٩٦٩م[١٣]. وقد نظّم الفاطميون أمور الدولة الاقتصادية بالخصوص تنظيمًا محكمًا، جعلهم يبنون سياسة مالية متينة وشديدة على العباد في الوقت نفسه[١٤]. وقد استطاعوا أن يسيطروا على المجال المغربي الخاضع جزئيًّا وكليًّا، وعاد ذلك عليهم بالمداخيل الكثيرة، إضافة إلى موارد التجارة الصحراوية، وبالخصوص تجارة الذهب. وقد كانت الأموال متوافرة كثيرًا، ما أتاح للخلفاء بناء جيش منظم مستعد للحروب والحملات دومًا، وبناء أسطول بحري فيما بعد. ومكّن كل ذلك من فتح مصر بفضل عائدات السيطرة على البلاد والمجال وإخضاعه لسياسة مالية محكمة. وقد كانت المسكوكات إحدى أهم ركائز الدولة واستقرارها في إفريقية، لذلك نراها تُضرب منذ سنة ٢٩٦هـ عند دخول أبي عبد الله الشيعي إلى رقادة. وتواصل نشاط السكة متطورًا في الجوانب العملية التقنية والفنية، لكنه اتبع النظام السكّي نفسه الذي أسسه عبيد الله المهدي. فلم تتغير الأوزان، ولم يختلف العيار، بل كان يحافظ على ارتفاعه كل سنة[١٥]. وقد كان الخلفاء الفاطميون يركّزون سياساتهم كثيرًا على فتح مصر والانتقال إليها أكثر من البقاء في إفريقية. لذلك نرى أنَّ عبيد الله المهدي هو من سنّ ذلك بإرسال أولى الحملات شرقًا باتجاه مصر. ولم يكتف خلفاؤه بذلك، بل كانت محاولاتهم مستمرة حتى تراكمت لديهم خبرات سياسية وعسكرية واقتصادية كبيرة مكّنت المعز لدين الله من تنظيم الحملة الأخيرة تنظيمًا جيّدًا من النواحي العسكرية والمالية خاصةً، مستغلاً مدة الأزمة التي تمرّ بها مصر الإخشيدية بخاصةً، والخلافة العباسية بعامة. وقد كرّس لحملة جوهر مدّخرات الدولة الموروثة عن الخلفاء السابقين والمجموعة في عهده على الأقل منذ سنة ٣٤٨هـ/٩٥٩م بعد أن استعاد السيطرة على مدن المغرب الأقصى سلجماسة وفاس. بعد فتح مصر قرر المعز لدين الله الرحيل إلى مصر وحمل معه "بيوت الأموال" محمّلة على الجمال التي لم تقف لها المصادر على رقم صحيح (بين ١٠٠-٣٠٠٠ جمل)، إلا أنها كثيرة تعكس مدى ثراء خزينة الدولة كما ترويه لنا النصوص[١٦].

استخلف المعز لدين الله بلكين بن زيري (٣٦١-٣٧٣هـ/٩٧٢-٩٨٣م)[١٧] سنة ٣٦١-٣٦٢هـ على إفريقية والمغرب، وما يمكن أن يفتحه هناك، في حين احتفظ بطرابلس وأجدابية، وما والاهما شرقًا؛ ليضيفهما العزيز بالله له سنة ٣٦٧هـ/٩٧٧-٩٧٨[١٨]. وقد تولّى بلكين بن زيري أول نائب للخلفاء الفاطميين منذ المعز لدين الله الحكم بإفريقية بمساعدة عدد من الموظفين البارزين الذين فرضهم المعز قبيل خروجه؛ ليضمنوا له تواصل السياسة المالية الفاطمية، ويضمنوا له تواصل تدفق الأموال إلى مصر (ضرائب مختلفة) وأهمهم أبو مضر زيادة الله بن عبيد الله بن القديم على سائر دواوين بلاد المغرب[١٩]. وهو ما ترويه المصادر بكل دقّة، حتى إنّ تفاني عبد الله الكاتب في ذلك قرّبه أكثر لدى الخليفة، وسبب له نقمة بلكين[٢٠]. وكانت المصادر تطلق عليه عدّة ألقاب منها "المختال" و"صاحب القيروان" و"صاحب البلد"[٢١]. "وكان له نواب في المنصورية والقيروان". وكان يغرم الناس ويجمع المال ويرسله إلى مصر[٢٢]. وتروي المصادر أنه "اشترى العبيد السود وجمع الأموال الكثيرة" (سنة ٣٧٣/٩٨٣-٩٨٤). أما ابنُه يوسف فقد قدّم المساعدة لأبي الفهم الخراساني الداعي الفاطمي الجديد " وأعطاه مالاً وخيلا" (سنة ٣٧٦/٩٨٦-٩٨٧). بعد سنوات رأى المنصور من أمره ما يريب وبخاصة أن علاقته بمصر كانت جيدة جدًّا.

وإلى جانب ذلك كانت إفريقية ترتبط بمصر منذ استقرار المعز لدين الله بها بعلاقات ولاء وتبعية، فرضتها عملية التولية والتعيين التي قام بها المعز قبل خروجه. وكان هذا الولاء يتمثل بخاصة في ضرب النقود بأسماء الخلفاء الفاطميين إضافة إلى الدعاء لهم في الصلاة وغيره من رموز التبعية.

لقد أصبحت إفريقية تابعة فعليًّا منذ نهاية ٣٦١هـ لعائلة بلكين بن زيري الذين يعدّون حسب كل المصادر أمراء تابعين، وسلاطين مستقلين أيضًا، أسسوا أول أسرة بربرية حاكمة بإفريقية بشكل رسمي[٢٣]. وأصبحت هذه الدولة الجديدة عمومًا مرتبطة مع مصر الفاطمية بعلاقات ظاهرها ولاء، يفيد بأن إفريقية تابعة للدولة الفاطمية، وهي ولاية من ولاياتها. وهناك من الرموز والنشاطات التي تؤكد ذلك على المستويين الديني والاقتصادي على الأقل. فقد كان الزيريون يعتنقون المذهب الشيعي ولو صوريًّا[٢٤]، ويضربون المسكوكات كما قلنا باسم الخلفاء، ويرسلون سنويًا الأموال إلى مصر. هذا إلى جانب تدخّل الخليفة دائمًا عند كلّ وفاة سلطان زيري ليجدّد تعيينه للسلطان القادم، الذي كان ابن السابق قطعًا، أو عند تقلد خليفة جديد للسلطة. وقد كانت تقام لذلك المراسم الكبيرة تقرأ فيها السجلات، وتقدّم فيها الهدايا، وتُخلع فيها الخلع الملكية... كلّ ذلك يوحي بتواصل التبعية. لكن هل يمكن أن يدل ذلك على حسن العلاقات؟ أم أنها بروتوكولات سياسية واستراتيجية لا بدَّ منها؟ لقد كانت مظاهر التبعيّة معمولاً بها من قبل الزيريين كما قلنا لكن لا يمكن أن تكون دليلاً قطعيًّا على التبعية المطلقة كما أشار إليه عبد الله العروي.

وبمزيد من مطالعة المصادر الأدبية على تعدّدها وتنوعها نجد هنا وهناك روايات عديدة تفيد عكس ذلك فعلاً: إذ كان السلاطين الزيريون يعدّون

أنفسهم سلاطين أو ملوكًا وليس أمراء أو ولاة تابعين. وتعود أقدم إشارة إلى عهد بلكين بن زيري الذي تجرأ وطلب من الخليفة العزيز بالله (٣٦٥-٣٨٦هـ/٩٧٦-٩٩٦م) أن يضيف إليه سرت وأجدابية وأطرابلس سنة ٣٦٧هـ/٩٧٧-٩٧٨. ولكنها مقابلة بما كان يحصل في عهد المنصور بن بلكين (٣٧٤-٣٨٦هـ/ ٩٨٤-٩٩٦م) بالخصوص ثم في عهد باديس بن المنصور بن بلكين (٣٨٦-٤٠٦هـ/٩٩٦-١٠١٥م) تعدّ أخفّ حدّة في الخطاب الموجّه. ففي سنة ٣٧٠هـ/ ٩٨٠ طلب الخليفة العزيز من بلكين أن يرسل إليه فرسانا شدادًا وسمّاهم له، لكن قوبل الطلب بالرفض المتعمد[٢٥]، وعندما انتقل الحكم إلى المنصور بن بلكين قال قولته الشهيرة: ".. هذا الملك ما زال في يد آبائي وأجدادي ورثناه عن حمير" وإنه ليس ممن يُعيّن ويُعزل بكتاب[٢٦]. وهو نص هام جدًّا يبين نوايا المنصور وموقفه من الفاطميين ومن السلطة في إفريقية. ثم تحتد الأمور أكثر وتتوتر بشكل تصعيدي في عهد المنصور بن بلكين لدرجة أنّ العزيز بالله أرسل داعية إلى بلاد كتامة يحرّض الناس ضد المنصور، لكن هذا الأخير تمكّن من السيطرة على الأوضاع في عملية تحدٍّ كبيرة للخليفة كما صوّرتها لنا المصادر الإخبارية[٢٧].

لقد أصبحت الأحداث تأخذ شكلاً تصعيديًّا في اتجاه الاستقلالية السياسية منذ البدء تقريبًا. فقد قَتل المنصور عبد الله الكاتب الذي يقال إنّ أمره تعاظم " وأعطى السياسة والرياسة حقّها" وتقرّب من الفاطميين، وأصبح رقيبًا لهم على السلطان الزيري، فعيّنه الخليفة داعية له بإفريقية والمغرب[٢٨]. وفي عهد باديس بن المنصور توترت العلاقات مع الحاكم بأمر الله (٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢٠م) منذ سنة ٣٩٠هـ/١٠٠٠م: إذ انقطعت طرابلس عن باديس في تلك السنة، وولى عليها الحاكم يأنس الصقلبي العزيزي، من موالي العزيز فوصل إليها، وأمكنه عامل باديس منها، وهو تموصولت بن بكار[٢٩]. واستقبل الحاكم تموصلت في قصره، وأجرى عليه الأرزاق، وقلده أعمال دمشق، لكنه توفي في السنة التالية. ووصل يأنس إليها في ١٥٠٠ عسكري. ويروي ابن خلدون المواجهات الحاصلة هناك بدقّة متناهية[٣٠]. ويبدو أن رواية ابن خلدون دقيقة جدًّا، عندما قال إنّ الحاكم استرجع طرابلس بعد وفاة المنصور بن بلكين. ومن ثمّ يمكن أن يكون ما فعله الحاكم بأمر الله ردّ فعل طبيعي أمام إنكار المنصور طاعته حتى سنة وفاته ٣٨٦هـ. ومن خلال هذه الرواية نرى أنّ الحاكم كان يبحث عن حلفاء جدد ضدّ بني زيري. وكان فلفل بن سعيد الزناتي، ويحيى بن علي أكثرهم عداء وأهم القوى المنافسة للدولة الزيرية. وفي المقابل لم يبق باديس مكتوف اليدين، بل أرسل جيشًا انتصر في البداية على يأنس حتى قدم فلفل الذي تمكن من ردّه، واستولى على طرابلس. وكان إرسال يحيى بن علي دعمًا ومددًا لفلفل. وكان ينوي أن يسترجع طرابلس ويضعف الدولة الزيرية[٣١]. في سنة ٤٠٣هـ/١٠١٢م قرّر الحاكم بأمر الله أن يضيف برقة وأعمالها إلى باديس، ويصحح العلاقات من جديد، إلا أنها سلكت طريقًا ذا اتجاه واحد، لا يمكن العودة فيه وبخاصة في عهد المعز بن باديس.

منذ تولي المعز بن باديس (٤٠٦ - ٤٤٩هـ /١٠١٥-١٠٥٧م)[٣٢]. الحكم وهو طفل صغير لم

يبلغ الحلم، في آخر سنة ٤٠٦هـ/١٠١٥م تغيرت الأمور أكثر، وتطورت العلاقات السياسية بشكل كبير في اتجاه الاستقلالية عن مصر. هذا بقطع النظر عن أحداث الفتنة ضد الشيعة، التي لم يكن للمعز دخل فيها. بل ربما دُبّر أمرها من قبل البعض للإطاحة به، وذلك عن طريق افتعال جوّ من سوء العلاقات كما ذهب إلى ذلك العربي عبد الرزاق[٣٣]. إذ تروي المصادر الإخبارية أنَّ عامّة الناس، وبتحريض من الفقهاء المالكية، كانوا سببًا في ذلك. وتذكر المصادر نفسها أنَّ المعز ألحق عقابًا شديدًا بالناس وخصوصًا في الجهات التي انتشرت فيها الثورة كتونس والقيروان وغيرهما من المدن[٣٤]. ولا يمكنا الجزم هنا بتورّط المعز فيها؟ أو إن كان راضيًا عمّا يفعله أهل السنة؟ أم لا؟. لذلك لن تكون ضمن أولويات الدراسة الحالية. كما أنَّ هذه اللمحة الموجزة لتاريخ العلاقات الفاطمية والزيرية لا يمكن أن تحل محلّ دراسات مُفردة لهذا الغرض، مثل دراسة هادي روجي إدريس حول الدولة الصنهاجية، التي تعرّض فيها بإسهاب وعمق كبيرين لميزات العلاقات السياسية من خلال المصادر المتاحة، إضافة إلى نقال لونوا. وقد أردت أن أقدّم لما سيُذكر لاحقًا بشيء من الاختزال والتوظيف الملائم الذي يخدم الفكرة المحورية لهذه الدراسة. غير أنه في عهد المعز بن باديس بالذات بدأت صورة العلاقات السياسية مع مصر تتحدّد تدريجيًّا، ومن خلال بعض الأحداث التي ترويها لنا المسكوكات.

II- علاقة المعز بن باديس بالخليفة الظاهر لإعزاز دين الله منذ سنة ٤١١هـ/١٠٢٠م:

في سنة ٤١١هـ/١٠٢٠م بويع الظاهر لإعزاز دين الله (٤١١-٤٢٧هـ) بالخلافة بعد أن اختفى والده الحاكم بأمر الله حسب ما ترويه لنا كتب الأخبار والتراجم. ومن باب العلم بالشيء اتفقت جميع المصادر والبحوث الحديثة حول تاريخ خلافة الظاهر لأبيه، وهو سنة ٤١١هـ، ماعدا مصدرًا واحدًا يذكر أنَّ الحاكم بأمر الله توفي سنة ٤١٤هـ/١٠٢٣م، وهو ابن العمراني[٣٥]. لكن روايته لا يمكن قبولها أمام شبه إجماع بين بقية المصادر حول تاريخ اختفاء الحاكم وخلافة ابنه الظاهر. إضافة إلى ما توفّره المسكوكات المضروبة في مصر آنذاك من معطيات سليمة للغاية، لا يمكن التشكيك فيها. فمنذ سنة ٤١٢هـ/ ١٠٢١م على أقصى تقدير ضُربت النقود باسم الخليفة الجديد الظاهر لإعزاز دين الله في مصر. ومن المفروض أن تتغير السكة على ضوء ذلك في المناطق التابعة للخلافة[٣٦]. ومن المفترض أيضًا أن يبدّل المعز بن باديس اسم الحاكم بأمر الله باسم ابنه الظاهر الخليفة الجديد، كما جرى في مصر والشام. لكن وجدنا أنَّ النقود المضروبة في السنوات ٤١١-٤١٢-٤١٣-٤١٤هـ تحمل كلّها اسم الحاكم بأمر الله (انظر الجداول رقم ١، ٤، ٦، ٧، ٨). ومنذ سنة ٤١٥هـ/١٠٢٤م بدأ نقش اسم الظاهر على النقود المضروبة بإفريقية في كل من المنصورية والمهدية (الجدول رقم ٩). وقد سجلنا في كل المدونات المنشورة وكل المجموعات المعروفة أنّه جرى ضرب الدنانير باسم الحاكم بعد اختفائه (سنة ٤١١هـ) في عهد الظاهر في كل من المهدية[٣٧] (٤١٢-٤١٣- ٤١٤هـ) وزويلة[٣٨] (٤١٤هـ)، والمنصورية[٣٩] (٤١٢-٤١٣)[٤٠].

أمام ذلك الاتفاق بين المصادر الأدبية حول

تاريخ تولّي الخليفة الظاهر الحكم، وأمام اختلاف المسكوكات في تحديده كان علينا البحث، كما قلت، في المدونات والمجموعات المنشورة عسى أن نجد تفسيرًا لذلك. وفي الأخير اتضح أن مسكوكات مصر وسوريا كانت أقرّت منذ سنة ٤١١ و٤١٢هـ على أقصى تقدير بخلافة الظاهر لإعزاز دين الله، في حين أنّ مسكوكات إفريقية التي ضربت في المنصورية والمهديّة فقط لم تحمل اسم الظاهر لأكثر من سنة وتتواصل إلى ٣ سنوات تقريبًا. يبقى السؤال مطروحًا حول تفسير غياب اسم الخليفة الجديد طوال هذه المدّة عن مسكوكات إفريقية التي تَعدّ تابعة للفاطميين من قبل الكلّ آنذاك وفيما بعد؟ هل هو سهو فقط؟ هل هو عدم العلم باختفاء الحاكم بأمر الله وخلافة ابنه الظاهر؟ أو هو أمر متعمّد؟

إنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة ضرورية لمعرفة الظروف الحقيقية التي حفّت بذلك الحدث المهمّ في نشاط السكة زمن الزيريين عمومًا، وفي العلاقات مع الفاطميين بمصر. في البدء ليس للأمر علاقة بالسهو مطلقًا؛ إذ لو كان كذلك لجرى تداركه بسرعة في عملية السك القادمة بعد شهر أو أكثر، وحتى بعد سنة كاملة، لو أردنا تجاوز كل الاحتمالات الزمنية. ثم لو كان سهوًا فعلاً ثم علم لأسرع المعز بن باديس في ضرب سكة جديدة تُصلح ما حصل. لكن نرى أنَّ الحدث كان طويلاً، كان متواصلاً حتى إنه يمكننا الحديث عن واقعة وليس حدثًا. كما أنَّ إمكانية أن يكون المعز بن باديس لم يعلم بخلافة الظاهر ليست واردة أيضًا؛ لأنَّ المدة المعنية تمتد على ٣ سنوات، وإن لم ينتشر الخبر في السنة الأولى فقطعًا سينتشر في السنة الثانية، هذا على مستوى انتشار الخبر فقط. أما على مستوى رسمي في العلاقات الدولية، فإنَّ الأخبار تصل بشكل رسمي أيضًا عن طريق الرسل السفيرية التي ترد بالسجلات. فقد أكّد الأستاذ الهادي إدريس أن خبر وفاة الحاكم بأمر الله وولاية الظاهر ورد من مصر في السنة نفسها (٤١١هـ)[٤١]. ومن ثمَّ لم يبق لنا سوى إمكانية أن يتعمد المعز بن باديس إرجاء نقش اسم الخليفة الجديد على المسكوكات.

في المقابل كان اسم الخليفة السابق الحاكم بأمر الله هو الذي يُنقش على المسكوكات، وهو أيضًا ما يطرح الأسئلة السابقة نفسها عن السهو والعلم أو عدمه والتعمد وغيرها من الفرضيات، وإنَّ الإجابة عنها ستصب في المجرى نفسه. لذا علينا محاولة البحث في العلاقات بين المعز والخليفتين المعنيين من خلال المصادر الإخبارية المتوافرة؛ لتساعدنا على تفسير هذا الخطاب المضمّن في المسكوكات.

قبل ذلك نشير إلى أنَّ اسم أبي القاسم عبد الرحمن بن إلياس ابن عم الحاكم[٤٢] الذي عيّنه وليًّا للعهد منذ ٤٠٤هـ/١٠١٣[٤٣] جرى نقشه على مسكوكات إفريقية مقترنًا باسم الخليفة الحاكم، وتواصل بعد وفاة الظاهر أيضًا. فهل لذلك علاقة بتغييب اسم هذا الأخير من المسكوكات في هذه السنوات؟. هل ذلك اعتراف بخلافة الحاكم وولاية العهد لعبد الرحيم، ومن ثمَّ رفض خلافة الظاهر؟. أو أن لذلك علاقة برواية قتل الحاكم بتحريض من أخته ست الملك، وتولية الظاهر الذي لم يناهز الحلم؟[٤٤]. وهل لرفض المعز الاعتراف بالظاهر صلة بحسن العلاقات بينه وبين الحاكم

دور المسكوكات في تحديد ملامح العلاقات السياسية بين بني زيري والخلافة الفاطمية في عهد المعز بن باديس (من خلال بعض الأمثلة)

سنة ٤١١؟. يذكر النويري في النهاية أن الحاكم أمر سنة ٤١٠ هـ ابن عمّه عبد الرحيم بالخروج إلى دمشق واليًا عليها، ثم عزله في شهر ربيع الآخر من السنة نفسها[٤٥]. فهل يمكن أن نفهم من ذلك أنَّ الحاكم بأمر الله تخلّى عن ولاية عهد ابن عمّه عبد الرحيم في هذه السنة؟ قد لا تمكّننا المصادر الإخبارية الحالية من الجزم بشيء. لكن المسكوكات المضروبة بمصر هي الأجدر بالحسم فيه أكثر من أي مصدر آخر. فبالرجوع إليها اتضح أنَّ اسم عبد الرحيم لا يزال مقترنًا باسم الحاكم وينقش معه في مسكوكات سنة ٤١١هـ في مصر وأطرابلس وغيرهما[٤٦]. وهو من ثمَّ دليل على تواصل فاعلية قرار تولية عبد الرحيم العهد. لكن منذ تولّي الظاهر للخلافة غاب خبر عبد الرحيم بن إلياس من المصادر كلها تقريبًا. ولا نعلم السبب؟ هل جرى إقصاؤه عن الساحة السياسية فعليًّا منذ عهد الحاكم سنة ٤١٠هـ؟ أو بعد اختفائه وخلافة ابنه الظاهر؟ كما قلنا لم يتخذ الحاكم قرارًا يلغي ولاية العهد لعبد الرحيم، وربما كان في خبر عزله سنة ٤١٠هـ عن دمشق شك أمام صراحة المسكوكات التي تثبت عكس ذلك. لكن المثير للجدل هو لماذا أبقى المعز بن باديس على اسمي الحاكم وعبد الرحيم على المسكوكات خلال ٣ سنوات من خلافة الظاهر؟.

سنعود قليلاً إلى الوراء، إلى عهد باديس بن المنصور. فقد أرسل الحاكم سنة ٣٨٦هـ سجلين مع القاضي الباهري من مصر إلى المنصورية، واحد بولاية باديس والثاني بوفاة العزيز بالله وخلافه الحاكم. كما أرسل باديس هدية إلى الحاكم يُقال إن بني قرّة احتجزتها في برقة. وفي سنة ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م وصل مركب فيه هدية من الحاكم، وفيها أرسل باديس هديّة إلى الحاكم مع المؤرخ الرسمي للبلاط الزيري الرقيق القيرواني. وفي سنة ٤٠٥هـ/١٠١٥م أرسل هدية أخرى إلى الحاكم[٤٧]. لقد كانت العلاقات بين باديس والحاكم جيّدة يسودها الاتفاق بين الطرفين، لكن لا تُعطي انطباعًا كاملاً بما أُصطلح على تسميته بالتبعيّة. فلا شيء يؤكد ذلك. فقد كانت هناك علاقات نِدِّية في قالب من الولاء الظاهري (سجل بالتولية).

ولمّا انتقل الحكم إلى المعزّ في ذي الحجة سنة ٤٠٦هـ/١٠١٦م وعمره ٨ سنوات تقريبًا يقول النويري: إنه في آخر ذي الحجة سنة ٤٠٧هـ وصلت رسل مصر بسجل الحاكم إلى المعز للتولية واللقب والتشريف، فخوطب بشرف الدولة. وهو ما نجد تأكيده عند ابن عذارى، مضيفًا أنَّ المعز "ركب بالبنود والطبول"[٤٨]. والملاحظ أنّ العلاقات لم تتأثر بالفتنة والتقتيل ضدّ الشيعة بإفريقية في أول سنة حكم المعز، فقد أرسل الحاكم سجلاً يضفي عليه لقب التشريف. وقد جاء ذلك في مقابل تسليط المعز العقاب على أهالي إفريقية بسبب الفتنة[٤٩]. وستتواصل العلاقات بين الطرفين على وتيرة واحدة من ظاهر الولاء. ولا ننسى أمرًا مهمًّا هو صغر سن المعز؛ إذ لم يبلغ الحلم في خلافة الحاكم. وقد كانت عمّته أم ملال تقوم بشؤونه إلى جانب رجال آخرين جرى اختيارهم للغرض، وكان محمد بن الحسن على رأسهم منذ أواخر شهر صفر سنة ٤٠٧هـ وزيرًا ومشرفًا على جنوب إفريقية بأكمله. ويجب دائمًا أن نضع في الحسبان هذا الأمر، وأنّه ربما تكون

قرارات المعز متأثرة بالأوصياء، إن لم نقل هي قرارات أولئك فعلاً.

لقد روى ابن عذارى أنه ورد على المعز من قبل الحاكم سنة ٤١١هـ رسول "بسيف مكلل بنفيس الجوهر، وخلعة من لباسه لم ير الناس مثلها، فلقيه شرف الدولة المعز في أجمل زي وأكمل هيئة. فقرئ عليه سجل فيه من التشريف ما لم يصل لأحد من قبله فسر بذلك". وفيها ورد عليه محمد بن عبد العزيز رسولاً " بسجل آخر من الحاكم جوابًا للمعز عمّا كان فيه من أخبار الأندلس وانقراض الدولة الأموية منها وقيام القاسم بن محمد فيها، فشكره على ذلك وبعث إليه خمسة عشر علمًا كلها منسوجة بالذهب. وركب المعز بن باديس والأعلام المذكورة بين يديه يوم الأحد لليلتين بقيتا من ربيع الآخر[٥٠].

إنَّ هذين النصّين يرويان حدثين منفصلين ومتزامنين (السنة ٤١١هـ نفسها) يؤكدان حسن العلاقات بين المعز بن باديس من ناحية والخليفة الحاكم بأمر الله من ناحية أخرى. لقد كانت العلاقات على ما يبدو طيبة بين الطرفين واصل فيها المعز الاعتراف بولاية العهد لعبد الرحيم بن إلياس[٥١]، وكانت الرسل والهدايا والتشريفات ترد من مصر للمعز دليلاً ماديًا على ذلك. فهل لذلك علاقة بتغييب اسم الظاهر من المسكوكات وإبقاء المسكوكات على ما كانت عليه، وكأنّ شيئًا لم يتغير؟ هل يمكن أن يكون المعز بن باديس غير راض على الطريقة التي تولّى بها الظاهر الخلافة (في سن ١٦) عامًا؟ أي إنه لم يكن على اتفاق مع ست الملك أخت الحاكم التي دبّرت لاختفاء أخيها وتولية ابنه حسب ما تذهب إليه المصادر الإخبارية؟ ثم ألا يمكن أن يكون وزير المعز محمد بن حسن أو أحد رجال الدولة المتنفّذين هو من تعمّد فعل ذلك؛ ليتسبب في قطع العلاقات بين المعز والخليفة الفاطمي؟ ألا يمكن أن يكون المعز نفسه متأثرًا بمبادئ المذهب المالكي آنذاك، ومن ثمَّ واقعًا تحت تأثيرهم؟

إنَّ كلّ تلك الفرضيات ممكنة، وبخاصة في ضوء الإبقاء على ضرب المسكوكات باسم الظاهر كما كانت عليه في آخر تغيير منذ سنة ٤٠٤هـ. وكما قلنا، تعمّد المعز تغييب اسم الظاهر أو تأجيل الاعتراف به مبدئيًا، إن لم نقل إنَّ عدم الاعتراف به قرار سياسي متّخذ لسبب أو لآخر، ربما كانت حادثة اختفاء الحاكم بأمر الله ذريعة لإظهار نواياه السياسية. وقد تميّزت العلاقات بين الطرفين خلال هذه السنوات الثلاث بالقطيعة الفعليّة. فلا نسجل في المصادر على اختلافها ذكرًا لوفود أو رسل أو هدايا وقع تبادلها بين إفريقية ومصر، وبخاصة أن العادة تقتضي أن يتم ذلك عند كل تغيير سياسي على مستوى هرم السلطة (وفاة، ولادة، ختان، تولية، تعيين، خلافة...) لكن في سنة ٤١٤هـ تعود الأخبار تدريجيًا في النصوص في ما يتعلّق بالموضوع.

يورد لنا ابن عذارى خبرًا مهمًّا جدًّا يتعلق بهذه السنة؛ إذ وصل فيها محمد بن عبد العزيز (هو الرسول نفسه الذي أرسله الحاكم سنة ٤١١هـ في السفارة الثانية للمعز بن باديس ناقلاً أخبار الأندلس) من قبل الظاهر " أمير مصر" بتشريف عظيم لشرف الدولة (المعز بن باديس). فقرئت سجلات " ما وصل قبلها مثلها أجلُّ حالاً ولا أعلى مقالاً، وزاده لقبًا إلى لقبه فسماه شرف الدولة

وعضدها"، وبعث إليه بهدية أخرى. وفي السنة نفسها وصله سجل آخر بزيادة لقب آخر تشريفًا لشرف الدولة، وأمر أن يكاتب "من الأمير شرف الدولة وعضدها ويخاطب بمثل ذلك، فلقيه أحسن لقاء، وخلع عليه، وحمله، وجرت المكاتبة منذ ذلك الوقت بهذا التشريف الجليل"(٥٢).

وتفسّر هذه البادرة من قبل الظاهر بأنه هو من عمل على تجديد العلاقات مع المعز بن باديس، وحتى التقرّب منه، وهو يهدف من خلال ذلك إلى الإشعار بتواصل، ولو ظاهري، لتبعية المعز للخلافة الفاطمية (سجل التشريف الذي يقُدَّم عادة من الخليفة إلى الوالي). وبدا من خلال هذه السجلات أنَّ الظاهر هو من أقرَّ المعز في الملك، وأضفى عليه شرعية السلطان التابع في الوقت نفسه للخلافة الفاطمية. ونتساءل في هذا الصدد أيضًا لماذا لم تصل هذه السجلات والهدايا قبل ذلك التاريخ؟ ونتوقع أنه لو لم يبادر الظاهر بذلك لما اعترف به المعز. كما أنَّ هذا النص له من الأهمية ما يجعله متطابقًا مع الحقيقة التي نقلتها لنا النقود. فوضوح النص أكّد لنا أنه في السنة ٤١٤هـ نفسها، وربما في أواخرها، بعد وصول السجلات الأولى، تم التصالح بين الظاهر والمعز، ودخلت الإجراءات المتخذة حيّز التنفيذ. فأصبحت النقود تُضرب باسم الظاهر منذ سنة ٤١٥هـ. ثم ألم يكن لوفاة ستّ الملك عمّة الظاهر (سنة ٤١٥هـ) والتي يُقال إنّها من خطط لاختفاء الحاكم، دور في عودة العلاقات من جديد؟

كما تزامن كل ذلك مع حدث آخر له أهمية قصوى في إيجاد مسوغ لما يحدث. فقد قتل المعز وزيره محمد بن الحسن سنة ٤١٣هـ. إنه وزيره منذ سنة ٤٠٧هـ تولّى أمر الدولة والجيوش، وأضيفت إليه قابس ونفزاوة وقصطيلية وقفصة إلى جانب طرابلس ولايته السابقة(٥٣). وتذكر رواية النويري أنه جمع الأموال لنفسه وخاطب الفاطميين حتى وصله سجل من مصر. فقد ذكر أنه" استقل بالأمور وجبى الأموال منذ رفعت إليه أمور الدولة. فلم يدخر درهمًا واحدًا في سبع سنين مع ما ورد من الهدايا الجليلة والتقادم النفيسة. وانتهت حاله إلى أن أخذ مالاً من الذخيرة، فلم يرد عوضه. وضاقت الدولة واتسعت أحواله وكثرت أبنيته التي لا تصلح إلا للملوك. وهادى الأكابر بمصر حتى وصل إليه سجل من الحضرة"(٥٤). وهو دليل آخر على سوء العلاقة بين المعز والظاهر في هذه السنوات، ويسوغ رفض الاعتراف به. وقد كان الظاهر، ومن معه (ست الملك)، يبحثان عمّن يعينهم على المعز ويراقبه، أو شيء من هذا القبيل، الذي كان معمولاً به في العلاقات الدولية ولا يزال. وربما كان قتل محمد بن الحسن ليس لاختلاسه الأموال كما تروي النصوص، بل لدخوله في خدمة الظاهر على حساب المعز، الذي أبدى استقلالية وندّية صريحة. وهو ما يلغي تساؤلنا حول إمكانية أن يكون الوزير هو من تعمد تأجيل نقش اسم الظاهر على المسكوكات؛ لأنَّ النقود بعد وفاته لم تُضرب باسم الخليفة الجديد مباشرة، بل أُجّلتْ أكثر من سنة أخرى.

إنّ إشارات النصوص الإخبارية تؤكد لنا بمعية المسكوكات المضروبة بين ٤١١-٤١٥هـ في إفريقية سوء العلاقات بين دولتي المعز والظاهر، وهي تفيد أيضًا أنّ المعز (أو من يؤثر في قراراته) بدأ يكرّس رغبته في الاستقلال عن مصر بتعمّد عدم

الاعتراف بالخليفة الجديد، ونقش اسمه على المسكوكات. وبما أنَّ هذه الأخيرة هي إحدى أهم شارات الملك والسفير الرسمي للحاكم والناطق بلسانه والحامل لأفكاره وإيديولوجيته وكذلك لسياسته، فإنَّ المعزّ قد ضمّنها كل ذلك وجعلها وسيلة جيدة لبث فكرة الخلاف على الظاهر منذ البداية، ولسياسته الجديدة تجاه مصر.

وإن الرجوع إلى ضرب المسكوكات بإفريقية سنة ٤١٥هـ باسم الخليفة الظاهر لا يؤكد لنا سلامة النوايا في إعادة العلاقات الدولية إلى ما يجب أن تكون عليه منذ ٣٦١هـ. وإن كانت ظاهريًّا ترمز إلى التبعية، فإنَّ واقع الأمور غير ذلك. وربما يتأكد ذلك من خلال حدث آخر مشابه لا يقل أهمية عن هذا، بل يمثل حدثًا خطيرًا في سلّم العلاقات بين الطرفين، ويمثل ثباتًا على الموقف السياسي الأول.

لم تكن الأحداث التالية لسنة ٤١٥هـ تصبّ في خانة صفاء العلاقات وعودة الولاء فعليًّا، بل الأمرين كانت تقود العلاقات إلى عكس ذلك. ففي سنة ٤١٧هـ نزل خليفة بن ورو الزناتي بقصر عامل بطرابلس وأخرجه منه، واستصفى أمواله وحرمه. "وخاطب الخليفة بالقاهرة الظاهر بن الحاكم... بالطاعة وضمان السابلة وتشييع الرفاق، ويخطب عهده على طرابلس فأجابه إلى ذلك، وانتظم في عمله. وأوفد في هذه السنة أخاه حمادًا على المعز بهدية، فتقبلها وكافأه عليها"[55]. وقبل الخليفة ذلك منه وزاد في توتّر العلاقة مع المعز بن باديس.

وفي السنة نفسها أرسل المعز بن باديس ظهيرًا إلى المؤدب محرز بن خلف، يقول في مطلعها" من القائم الناصر لدين الله المعز بن باديس للشيخ الصالح الكبير القدر محرز بن خلف..." وفي نهاية الظهير يكتب: القائم بالله الناصر لدينه"[56] والملاحظ أنَّ هذا اللقب خاطبه به الخليفة العباسي لما قطع العلاقة مع الفاطميين. وربما كان إرسال هذا الظهير بمنزلة ردّ الفعل ضدّ تصرف الظاهر وقبوله طاعة خليفة بن ورّو. وفي ذلك رسالة صريحة بتغيير السياسة المتبعة تجاه المذهب المالكي بإفريقية. فعلى الصعيد الداخلي يريد المعز أن يكسب أنصارا أقوياء يساندهم سكان إفريقية والمغرب. إنهم أهل السنّة والمالكية المعادية للشيعة والمشارقة. ويبدو أنَّ تصرف المعز هذا أمر طبيعي أمام تضييق الخناق عليه من الخارج شرقًا وغربًا.

وأمام ذلك التأخر في ضرب النقود باسم الظاهر لمدّة ٤ سنوات، لنا أن نتساءل عن السبب. والواقع أن الخبر بوفاة الحاكم وتولّي الظاهر من بعده ورد على المعز سنة ٤١١هـ حسب رواية ابن عذارى[57]. إنَّ الأمر ليس سهوًا أو خطأ؛ لأنَّ كلا الأمرين سرعان ما يقع تلافيهما. لكن إذا ما كان المعز قد أخذ علمًا بوفاة الحاكم وخلافة الظاهر فليس له من مسوغ لتواصل تجاهله للخليفة الجديد سوى أنه تعمّد فعل ذلك.

III- علاقة المعز بن باديس بالمستنصر بالله منذ سنة ٤٢٧هـ/١٠٣٦م:

لقد كانت العلاقات في عهد الظاهر لإعزاز دين الله متوتّرة غالبًا، وتبدو صوريًّا مستقرّة بعد عودة نشاط الضرب باسم الخليفة سنة ٤١٥هـ. لكن واقع الأمور كان يتميز بمخالفة المعز بن باديس وممارسته لسياسة النديّة والبحث عن سبل الاستقلال السياسي. وتُظهر لنا المسكوكات مرة أخرى أنَّ المعز كان لا يبدي اهتمامًا بالخليفة

الموجود، وليس له ولاء لأي منهم وبخاصة الظاهر وابنه المستنصر من بعده. ونشير إلى أنَّ المعز في سنة ٤٢٧هـ كان عمره ٢٨ سنة تقريبًا؛ أي سنّ تخوّله اتخاذ القرارات بشجاعة وثقة.

إنَّ أحداث رفض الاعتراف بالخليفة ستتكرر مرة أخرى بعد وفاة الظاهر وخلافة المستنصر له في منتصف شعبان سنة ٤٢٧هـ/١٠٣٦[٥٨]. وفي السنة نفسها ضُربت في مصر النقود المستنصرية مباشرة عند تولّي المستنصر الخلافة[٥٩]. وكما سبق أن قلنا كان من المفروض أن يكون المعز على علم بالأخبار الجديدة ويطبق قرارات الخلافة في ما يخصّ رموز الدولة والتبعية. لكن اكتشفنا من خلال دراسة المسكوكات التابعة لهذه المدة أن نقود إفريقية تواصلت بطراز سكة الظاهر لإعزاز دين الله وحملت اسمه بين ٤٢٧هـ - ٤٢٩هـ. لقد ضربت بكل من المهدية والمنصورية اعتمادًا على ما هو متوافر لدينا الآن من المسكوكات باسم الخليفة السابق، ولم يثبت اسم المستنصر على السكة إلا سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٩م بالمهدية، وربما بالمنصورية أيضًا، (الجداول رقم١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤)[٦٠].

من الواضح جدًّا أنَّ المعز بن باديس رفض الاعتراف بالمستنصر مثلما فعل مع الظاهر. وقد أصبحنا نعلم أنَّ خبرًا مهمًّا كوفاة الخليفة يرد بسرعة فائقة إلى المناطق كلها، وفي السنة نفسها. لذلك سوف يعلم المعز بعد أشهر معدودة بخبر وفاة المستنصر سنة ٤٢٧هـ. ومن ثمَّ من المفترض أن يغير ما يجب تغييره للتعامل مع الخليفة الجديد في إطار التبعية السياسية (الظاهرية على الأقل). لكن المعز أهمل ذلك أكثر من سنتين، وهي مدة طويلة في نطاق العلاقات السياسية بين دولتين. لقد كان الحدث مشابهًا تمامًا لما حصل عند انتقال الخلافة من الحاكم إلى الظاهر. إنه تكرار متعمَّد من قبل المعزّ، الذي يبدو منتهزًا للفرص السانحة سياسيًّا للبروز على الساحة ويمرر أفكاره أو إيديولوجيته السياسية في ضوء علاقته بالخلافة بمصر، التي تريد فرض وصاية موروثة عن المعز لدين الله، ولها شرعية تاريخيّة وسياسية ودينيّة (طاعة الخليفة).

وإن كانت الأحداث تتكرر وتتشابه وبخاصّة من حيث طول المدّة التي جرى فيها تغييب اسم المستنصر بالله من المسكوكات، فإنَّ التفاسير والأسباب لم تعد ملحّة كثيرًا؛ لأنه من المعروف أنَّ تكرار حدث ما وبالشروط نفسها: الزمان والمكان والأشخاص والحيثيات، يُصبح ظاهرة تستوجب الدرس، وهذه الظاهرة إذا ما تأكدت في الزمن تتحول إلى حقيقة أو واقع تاريخي ملموس. إضافة إلى أنَّ سِنَّ المعز لا تجعلنا نشك في قراراته كثيرًا، وربما تساعدنا في العودة لتفسير الحدث السابق على ضوء العلاقات الجديدة. فلئن شككنا في مصدر القرار السابق بإلغاءٍ أو تأجيلٍ للاعتراف بالظاهر خليفةً جديدًا منذ ٤١١هـ نظرًا لصغر سن المعز آنذاك، ولوجود معاونين وأوصياء قد يؤثرون في قراراته، وربما كانوا هم أصحابها، فهذه المرّة كان المعز أكثر لكونه سلطانًا شابًّا، وله خبرة ٢٠ سنة، من ممارسة الحكم أو مراقبة مباشرته من قبل الوزراء مثلًا" (محمد بن الحسن حتى سنة ٤١٣هـ ثم أبو البهار بن خلوف). ومن ثمَّ لا يمكن التشكيك في انتساب القرارات السياسية إليه وحده.

في سنة ٤٢٩هـ عادت المسكوكات بإفريقية تُضرب باسم المستنصر بالله في إفريقية لتُعلن من

جديد عن عودة العلاقات إلى ظاهر الولاء التقليدي. لكن لسنا متأكدين من الدوافع الفعليّة لذلك، ومن بادر بذلك؟ هل المعز؟ أو المستنصر؟

إنَّ النصوص الإخبارية لا تفيدنا بشيء في هذا الصدد، ولا تخبرنا حتّى بأمر السجلّ " الملكي"، العادة الرسمية القديمة. نجد عند ابن عذارى فقط أنَّ المعز بن باديس وصلت إليه هديّة من ملك الروم سنة ٤٢٦هـ . وفي سنة ٤٢٧هـ زحفت جموع زناته الكثيرة إلى المنصورية فهزمت جيوش المعز في اليوم الأول، ثم هُزِمتْ في اليوم الثاني. وفي سنة ٤٢٨هـ/١٠٣٧م تغلب المعز على زناتة، ثم خرج سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٨م إلى الزاب، وقتل من البربر خلقًا كثيرًا[٦١]. وما عدا حدث سنة ٤٢٦هـ، الذي قد يفيد تقرب المعز من أعداء الفاطميين التقليديين، ومن ثمَّ معاداة مصر في رسالة ذات خطاب سياسي واضح النص. ثم نتساءل هل لحربه مع زناتة صلة بالعلاقات مع الخليفة الفاطمي؟ هل يمكن أن يكون هو من حرّض زناتة للهجوم على المنصورية بما أنهم منذ ٤١٧هـ موالون للخلافة؟ قد يجوز ذلك في غياب ما يفنّده من المعطيات التاريخيّة.

لكن العلاقات بعد ٤٢٩هـ أصبحت متوترة أكثر من ذي قبل، وتسارع نسق التوتر في اتجاه أحداث أكثر خطورة. حتى إنَّ الأخبار النصّية ذكرت أنَّ المعز بن باديس "ظاهر الدولة العباسية" سنة ٤٣٣هـ/١٠٤٢م؛ أي تقرَّبَ منها، في مقابل التملّص من الدولة الفاطمية[٦٢]. فقد كانت كلتا الدولتين متعاديتين ومتخالفتين سياسيًّا ومذهبيًّا، ويعني التقرب إلى إحديهما عداءً للأخرى. وهنا بالتحديد إذا ما صدقنا رواية ابن عذارى، قرّر المعز أن يُنهي علاقة التبعية للدولة الفاطمية. وهذا الحدث يتزامن مع حدث آخر، ربما يكونان مرتبطين. ذكر ابن عذارى أنَّ المعز " نكب محمد بن محمود السكّاك، وكان متولّي أشغال أم المعز واستولى بها على دولته"[٦٣] وقد نؤوِّل هذا الحدث تأويلات مختلفة، لكن لا نقبل إلا الذي يتماشى مع جملة الأحداث الأخرى، ويتفق معها. فربما يكون محمد بن محمود السكاك، وكما يبدو من لقبه، مشرفًا على نشاط السكة إلى حدود سنة ٤٣٣هـ، وسلّط عليه المعزّ العقاب لأمر يتعلق بالنشاط. ألا يمكن أن يكون هو من نقش اسم الظاهر على المسكوكات سنة ٤٢٩هـ. وذلك ما أغضب المعز؟ فقد ذكر ابن عذارى أنه استولى على دولة المعزّ، وربما كان على علاقة جيدة بالخلافة الفاطمية بسبب موقعه من دولة المعز . ثم إنَّ قتله يتزامن مع إمكانية مخاطبة الدولة العباسية. قد يكون ذلك مقبولاً إذا ما ربطناه بسؤال المعز للخولاني حول الطرز والمسكوكات بعد بضع سنوات، أو نص ابن خلدون (سيأتي لاحقًا).

أما النويري فيمدنا بتاريخ آخر للحدث هو سنة ٤٣٥هـ/١٠٤٤م، ويتفق فيه مع العديد من النصوص الأخرى[٦٤]. وليس من الضروري أن تعني هاتان الإشارتان أنَّ المعز قطع بشكل رسمي ومصرح به على المنابر، وفي رموز الدولة المختلفة، بل تحدّ صريح للخليفة، ورفض للتبعيّة بتغيير الولاء لجهة أخرى ذات شرعية دينيّة وسياسية، ربما أكثر قبولاً من الشرعية الفاطمية.

إنَّ علاقة المعز بالمستنصر لم تكن جيدة، وسوف يحتد التوتّر بينهما خلال عشر السنوات اللاحقة. ولن يتأخر الإعلان الرسمي عن القطيعة

سنة ٤٤٠-٤٤١هـ / ١٠٤٨-١٠٤٩م. لكن قبل ذلك وفي السياق نفسه وردت بعض النصوص التي لها دور مهم في إثبات ما ذهبنا إليه، وما كشفت عنه المسكوكات، ولو بشكل محتشم قليلاً. ومن أهم هذه النصوص على الإطلاق ما أورده الدبّاغ حول الحوار الذي دار بين المعز بن باديس والفقيه أبي بكر بن عبد الرحمن الخولاني(٦٥). فقد سأل المعز الشيخ عن قوله: "في الطرز التي فيها أسماء بني عبيد مثل الظاهر والحاكم وغيرهما مما يلبس أيصلى فيها؟" فأجاب الشيخ بأنه سؤال أحمق "لأنَّ السكة تضرب بأسمائهم وبنودهم تخفق على رأسك، فقال السلطان ما أبقيت السكة والبنود إلا مداراة لأجل حجاج بيت الله الحرام والمسافرين"(٦٦). وعليه فقد سوّغ المعز إبقاء أسماء بني عبيد على المسكوكات الزيرية التي تضرب في إفريقية بأنه كان يخشى على سكان البلاد المالكيين. وإلى جانب ذلك النقود المضروبة في إفريقية في العهد الزيري هي، حسب هذا النص، زيرية وليست فاطمية، بحكم أنها كانت تحمل أسماءهم حماية للسكان.

ما يمكن أن يفيدنا به هذا النص أن ارتباط المعز بالفاطميين صوري وهش إلى أبعد الحدود. فالعلاقة تُعدُّ مقطوعة. وهذا النص لا يتجاوز تاريخيًّا سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٨م، فهو لا يذكر اسم المستنصر. ويتفق مع المسكوكات في تأكيد سوء العلاقة بين الطرفين وبحث الزيريين عن أشكال القطع مع الفاطميين. ومن الواضح أنَّ فكرة القطيعة مع الفاطميين انطلقت مع المعز بن باديس منذ وفاة الحاكم، وبدأت تتصلب عند وفاة الظاهر؛ لتتطور تدريجيًّا طوال السنوات العشر التالية.

إنَّ هذه المسكوكات يمكن أن نستقرئ منها الذهنية الزيرية والإيديولوجية السياسية التي تميّز عهد عز بن باديس. إنها تعبر عن مشاغل المعز السياسية وبحثه المتواصل عن الاستقلال، ولو بصورة تدريجيّة. كما يظهر ذلك من خلال الأحداث الآتية انطلاقًا من النصوص الموجودة. فقد أورد ابن خلدون إشارة مهمَّة جدًّا يقول فيها: "إنَّ المعز حلف بنقض الدعوة والطاعة للعبيديين، ويمحو أسماءهم من منابره"، ولجّ في ذلك، وقطع أسماءهم من الطراز والرايات، وبايع القائم أبا جعفر بن القادر من خلفاء بني العباس، وخاطبه ودعا له على منابره سنة سبع وثلاثين..."(٦٧). وهذه الإشارة متفقة مع التغييرات التي أُدخلت على السكة في سنة ٤٣٦-٤٣٧هـ/١٠٤٤-١٠٤٥م. غير أنّ ابن خلدون لم يشر إليها؛ لأنها لم تكن جذرية. لكن المعز لجَّ في نقض الطاعة الظاهرية معتمدًا على المسكوكات كما قلنا لكونها وسيلة تخاطب رسمية وموحية بالإجراءات السياسية المتخذة. وتذكرنا إشارة ابن خلدون بسؤال المعز للخولاني حول الطرز التي فيها أسماء بني عبيد هل يصلى فيها؟

توجد عدة إشارات مهمَّة في المسكوكات قد تفيدنا في هذا الجانب من البحث، وتؤكد ما أورده ابن خلدون. ففي سنة ٤٣٦هـ/١٠٤٤-١٠٤٥م تغير طراز المسكوكات المضروبة في إفريقية عمّا هي عليه في مصر. فمنذ تلك السنة، وربما في آخرها، ضربت دنانير مختلفة عن السابقة من حيث الشكل. وقبل ٤٣٦هـ كانت الدنانير تتكون من وسط وطوق بكلا الوجهين، غير أنه قبل ذلك كان الوسط يتكون من ٣ أسطر في الوجهين سواء كان ذلك

بمصر أو بإفريقية[٦٨]. لكن منذ أواخر سنة ٤٣٦ بدور الضرب الإفريقية أصبح الوسط يتكون من ٣ أسطر (الجداول، رقم ١٥، ١٥، ١٧). في حين حافظ في مصر على شكله الأول إلى ما قبل سنة ٤٣٦هـ. ومنذ تلك السنة أصبح وسط الوجه الأول يتكون من ٥ أسطر، وتواصل ذلك إلى آخر عهد المستنصر على الرغم من اختلاف ترتيب النصوص وتوزيعها في الأسطر. وفي مصر أيضا منذ ٤٤٠هـ بدأ يُضرب الطراز المعزّي (نسبة إلى المعز لدين الله) ذو النصوص الدائرية بالتوازي مع الطراز الآخر.

فمنذ ٤٣٦هـ أصبح الطراز المضروب بكل من المهدية والمنصورية ثم صبرة يتكون من ٣ أسطر فقط. ونلاحظ أنّه استُغني عن عبارة "لا شريك له" في السطر نفسه في الوجه الأول، وعبارة "معد أبو تميم" الواقعة في السطر الثاني من الوجه الثاني. وفي المقابل عمد الفاطميون إلى إضافة عبارة "عبد الله ووليه" إلى دنانيرهم. وكأننا أمام طريقة مادية للتخاطب بين الطرفين. فهذا المعز يلغي العبارة المدنية المتعلقة بلقب الخليفة المستنصر، وهاهو المستنصر، من ناحيته، يضيف عبارة عبد الله ووليّه للنقود المضروبة بمصر وفلسطين وصور"[٦٩]. ونلاحظ أيضًا أن دينار المهدية لسنة ٤٣٧هـ تضمن نص طوق الوجه الثاني عبارة "بسم الله الرحمن الرحيم" (الجدول رقم ١٦) التي سوف نسجلها على مسكوكات القطيعة بعد ٤ سنوات. ونتساءل هنا هل لذلك علاقة بأحداث القطيعة؟.

لقد تزامن هذا التغيير في الطراز المعتمد في "أقاليم الفاطمي" مع تعويض اسم المنصورية باسم صبرة. علمًا بأن اسم المنصورية هو من رموز الدولة الفاطمية، ولن ينقش اسمها بعد ذلك إلا سنة ٤٦٠هـ/١٠٦٨ بمناسبة دخول تميم إلى القيروان. ومن ثمَّ فإنّ ذلك يزيد في تأكيد رغبة المعز في الاستقلال وفي اتّباعه للمرحلية لتحقيق ذلك. وقد ظهر ذلك على النقود بصورة واضحة ومعبّرة إذا ما تمعنّا جيدًا فيها. وعليه أصبحت النقود هنا وسيلة مهمَّة جدًّا في دراسة تطوّر العلاقات الزيرية - الفاطمية.

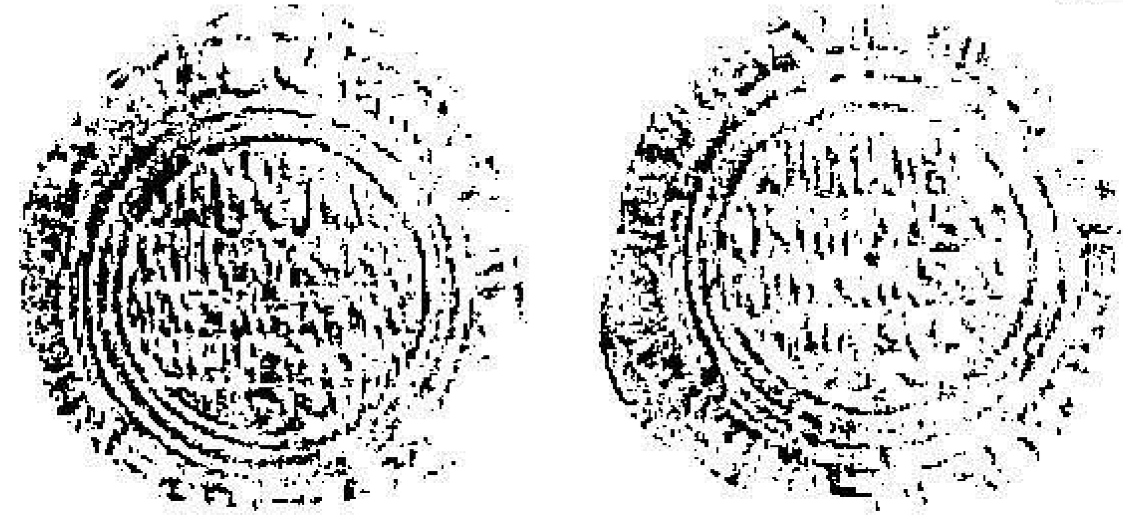
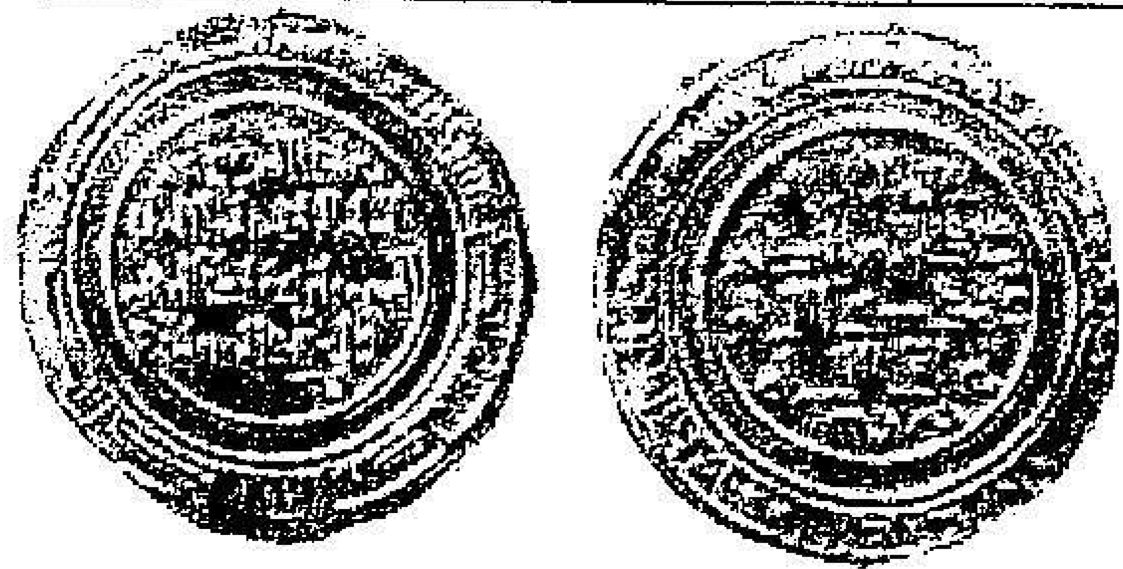
تؤكّد المسكوكات تغيير اسم مدينة الضرب "المنصورية" باسمها الأصلي "صبرة"[٧٠]. منذ سنة ٤٣٧هـ/١٠٤٥-١٠٤٦م إلى سنة ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م[٧١]. (كما في الجدولين ١٨، ١٩) وبذلك تخلّى المعز عن أحد رموز الفاطميين بإفريقية، الذي له دلالة أيديولوجية وذكرى لانتصارات الفاطميين والمذهب الشيعي. إنّ هذا التخلّي عن رموز العبيديين إشعار بالتخلّي عن العبيديين أنفسهم، وهو تمهيد للقطيعة بعد أربع سنوات. والأكيد أنَّ تعويض اسم المنصورية بصبرة هو فعل زيري مستقل ومتطوّر عمّا حدث سنة ٤١٤هـ.

إنَّ هذه التغييرات الحاصلة في المسكوكات تؤكّد تعمّد المعز أو من ينوب عنه على نشاط الضرب إحداثها لتخالف ما هي عليه في مصر والمناطق الموالية لها ولاءً تامًّا. وقد رأينا أنه جرى اتباع سياسة المرحلية في اتخاذ تلك التدابير في دار الضرب، وهي من ثمَّ تخضع إلى السياسة العامة للمعز بن باديس في علاقته بالدولة الفاطمية؛ إذ إنه لم يتخذ قرار الانفصال التّام مرّة واحدة، بل أخضع ذلك للزمن والمرحلية؛ لينتهي سنة ٤٤٠هـ، وبإجماع تأريخي إلى قرار القطيعة. ففي عيد الفطر سنة ٤٤٠هـ قُطعت الخطبة لصاحب مصر

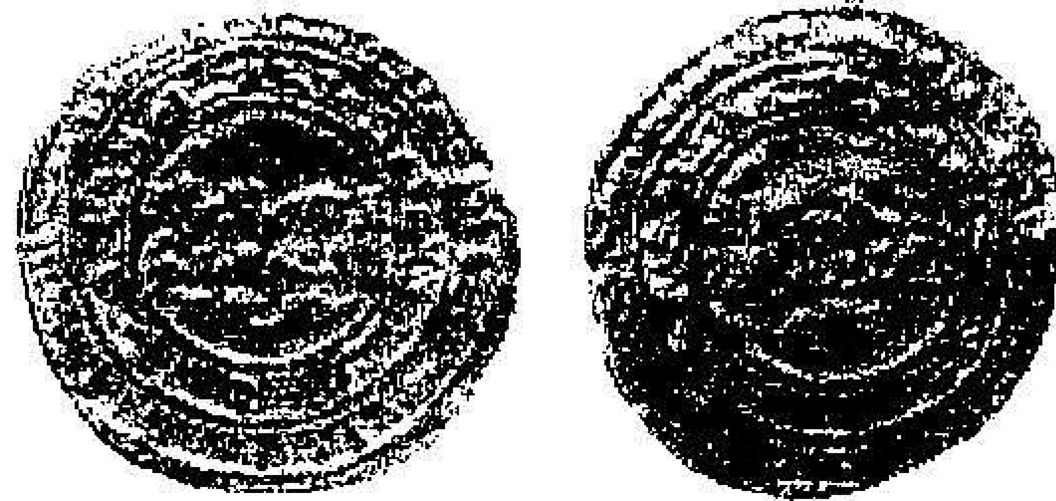
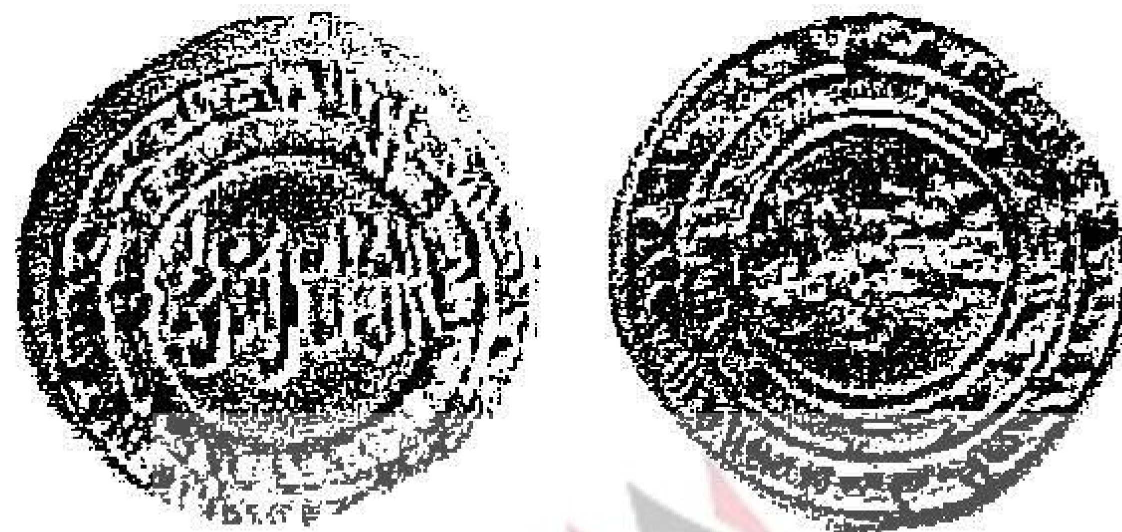
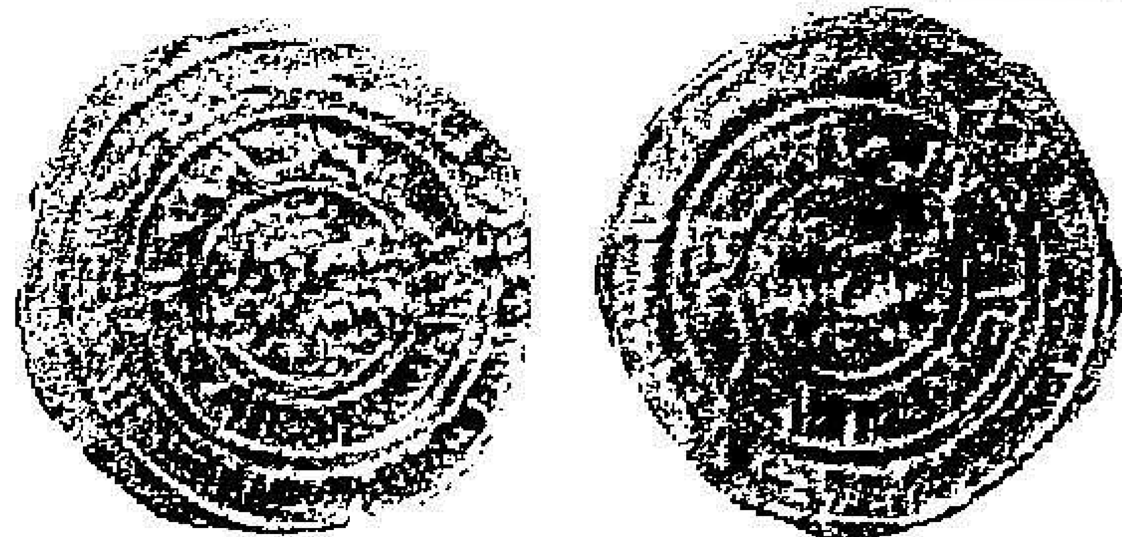
وأحرقت بنوده، وقال ابن شرف إنّ المعز أمر أن يدعى على منابر إفريقية للعباس بن عبد المطلب وتقطع دعوة الشيعة العبيديين[٧٢]. وقد فسر بعض الباحثين ذلك بتأثير المذهب المالكي كثيرًا على سياسة المعزّ الداخلية والخارجية[٧٣]. لكن يمكن أن نتوقّع ذكاء المعزّ السياسي المطلوب في أي حاكم، ما يمكّنه من توظيف الخطاب الديني سياسيًا. أما مسألة تغيير المذهب فهذا أمر طبيعي في ذروة القطيعة السياسية. وهنا لا بدّ من البحث عن شرعيّة دينيّة لهذا التوتر، وهذه القطيعة. ففي العهد الوسيط لا يمكن أبدًا الفصل بين الديني والسياسي في هرم السلطة؛ إذ يبقى الحاكم المتصرّف الوحيد في التوجّه السياسي والاعتناق المذهبي. وإن كانت بلاد المغرب عمومًا وإفريقية بالخصوص تعيش ثورة المذهب المالكي منذ بدايات القرن ٤هـ/١٠م فإنه من غير الحكمة أن يقف المعزّ ضد تيارها، بل سيعمل على توظيفها سياسيًا.

لقد مكّنتنا دراسة المسكوكات من تتبع تاريخ العلاقات السياسية بين دولتي بني زيري بإفريقية والفاطميين بمصر على الأقل في عهد المعز بن باديس من ناحية والخليفتين المتعاقبين، الظاهر لإعزاز دين الله، والمستنصر بالله من ناحية أخرى. وقد أظهرت الإجراءات المتخذة من قبل المعز بن باديس أو من ينوب عنه بالخصوص في عهد الظاهر نوايا سياسية واضحة، وبحث عن خلق ظروف القطيعة بين الطرفين. أما الأسباب الحافة بذلك فلا يمكن الجزم بها في ضوء قلّة المعطيات التاريخيّة المتعلّقة بها. لكن بما أنّ المسكوكات كانت أهم شارات تعبّر عن سياسة المشرفين عليها ونواياهم وانتماءاتهم الدينية والمذهبية، وتعكس لنا إيديولوجياتهم من خلال توظيف خطاب ديني وسياسي له تأثيره في المحيطين والمتلقّين (المتعاملين بالنقود) وبخاصة العامة. وقد كانت بدون منازع أفضل وسيلة إعلامية سريعة الانتشار وفصيحة التبليغ ولو بشيء من الإضمار وشيء من التجلية. لقد كانت أفضل ما يمكن أن يستعمله الحاكم الرسمي والوالي (ثائرًا أو باقيًا على الولاء) والثوار داخل حدود الدولة المعترف بها رسميًّا (القوى الرافضة للنظام الموجود والراغبة في تقويضه)؛ لأنها كانت وسيلة دعائية من الدرجة الأولى، وتُبلغ ما لا يمكن تبليغه بطريقة أخرى. لقد كانت أفضل ما يمكن أن يعتمد عليه السلاطين الزيريون في توضيح علاقاتهم بالخلافة الفاطمية منذ عهد المعز بن باديس. وقد اختزلت تاريخًا من العلاقات السياسية المتوتّرة غالبًا بين الطرفين بعلم المعز أو من دون علمه. ولقد كانت المسكوكات المضروبة بين ٤٤١-٤٤٨هـ تتويجًا خالصًا لتلك السياسة، وتأكيدًا لمرحلية توظيفها للدعاية والإعلان عن التواصل وعن الانقطاع السياسيين. فقد كانت تعلن عن القطيعة السياسية والدينيّة الرسمية مع الفاطميين بقرار واضح من المعز بن باديس، روته لنا النصوص الأدبية على اختلافها. واشتركت في ذلك مع المسكوكات لتحدّد ملامح العلاقات خلال هذه السنوات من القطيعة التي تبدلت فيها المعطيات وانقلبت فيها الموازين. وربما لا تزال مسكوكات هذه المدة تحتاج لمزيد من العناية والدراسة المتأنية على الرغم من وجود بعض الأعمال التي تعرضت إليها من قبل، لكن بشكل سردي ووصفي أكثر منه تحليليًّا ونقديًّا يراجع المعطى التاريخي ويضعه في محكّ الوقائع وحيثياتها. ■

جدول للمسكوكات التي لها علاقة بالتطوّرات السياسية بين الزيريين والفاطميين

الرقم			الوجه الأول	الوجه الثاني	المرجع
1	السنة (هـ)	411	**الوسط:** لا إله إلا الله / و حده لا شريك له / محمد رسول الله / علي و لي الله / ر **الطوق:** محمد رسول الله أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون	**الوسط:** عبد الله و وليه/الإمام الحاكم بأمر الله / أمير المؤمنين و عبد الر / حيم ولي عهد المسلمين **الطوق:** بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة إحدى عشرة وأربعماية	Kazan, 557
	المدينة	المنصورية			
	الوزن (غ)	3.99			
	القطر (مم)	21			
2	السنة (هـ)	411	مثل السابق	مثل السابق **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة إحدى عشرة و أربعماية**	متحف رقادة، = العجابي، عدد 308 Lane- Poole, Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museuim* :Additions to the Oriental collection, 1876-1888, Part I, London, 1889, vol IX, 98; Kazan , 558
	المدينة	المهدية			
	الوزن (غ)	4.03			
	القطر (مم)	21			
3	السنة (هـ)	411	مثل السابق	مثل السابق **بسم الله ضرب هذا الدينر بأطرابلس سنة إحدى عشرة و أربعماية**	Kazan , 555
	المدينة	طرابلس			
	الوزن (غ)	4.03			
	القطر (مم)	21			
4	السنة	412	مثل السابق	مثل السابق مع بعض	Farrugia, 1937, 65

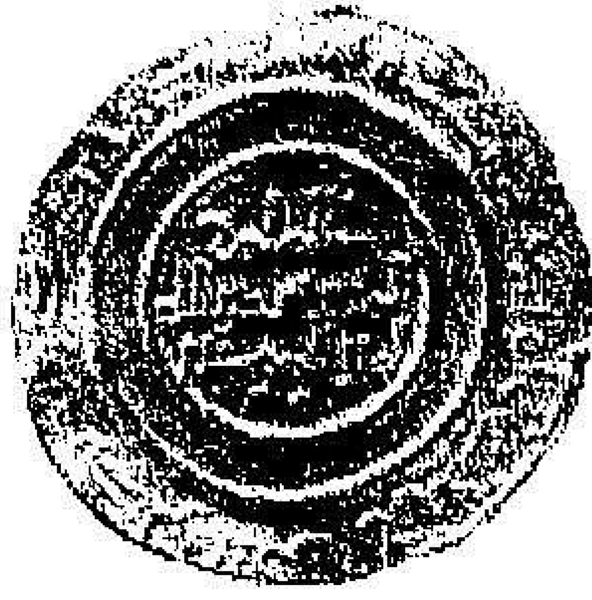
	(هـ) المدينة الوزن (غ) القطر (مم)	 المنصورية 4.15 23		الاختلافات في انتظام النصوص **الطوق:** **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة إثني عشرة وأربعماية**	جابر، ص 98، عدد 2495
5	السنة (هـ) المدينة الوزن (غ) القطر (مم)	412 المهدية 4.06 21.5	مثل السابق	مثل السابق مع بعض الاختلافات في انتظام النصوص **الطوق:** **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة إثني عشر وأربعماية**	Lane- Poole, IX, 99; Kazan, 559
6	السنة (هـ) المدينة الوزن (غ) القطر (مم)	413 المنصورية 4.15 23	مثل السابق	مثل السابق مع بعض الاختلافات في انتظام النصوص **الطوق:** **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة ثلثة عشر وأربعماية**	متحف رقادة = العجابي، 313
7	السنة (هـ) المدينة الوزن (غ) القطر (مم)	414 المهدية 4.13 23	مثل السابق	مثل السابق **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة أربع عشر و أربعماية**	Kazan , 560
8	السنة (هـ) المدينة الوزن (غ) القطر (مم)	414 زويلة 3.72 22	مثل السابق	مثل السابق **(بسم الله) ضرب هذا الدينر بزويلة سنة أربع عشر وأربعماية**	رقادة = العجابي، 310 = Farrugia, 1937, 95

					
9	السنة (هـ) المدينة الوزن (غ) القطر (مم)	415 المنصورية ؟ 21.5	**الوسط:** محمد رسول الله /علي و لي الله **الطوق الداخلي:** لا إله إلآ الله و حده لا شريك له **الطوق الخارجي:** محمد رسول الله أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون	**الوسط:** الظاهر لإعزاز/ الله أمير المؤمنين **الطوق الداخلي:** عبد الله و وليه علي أبو الحسن الإمام **الطوق الخارجي:** **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة خمس عشر وأربعماية**	متحف المهدية
					
10	السنة (هـ)	427	**الوسط:** محمد رسول الله /علي و لي الله **الطوق الداخلي:** لا إله إلآ الله و حده لا شريك له **الطوق الخارجي:** محمد رسول الله أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الد(......)	**الوسط:** ر /الظاهر لإعزاز د(ين)/(الـ)له أمير المؤمـ(نين)/ح **الطوق الداخلي:** عبد الله و وليه علي أبو الحسن الإمام **الطوق الخارجي:** **بسم الله ضرلب هذا الدينر بالمنصو رية سنة سبع وعشرين وأربعماية**	متحف رقادة Kazan, 587
	المدينة الوزن (غ) القطر (مم)	المنصورية 3.95 23			
11	السنة (هـ) المدينة الوزن (غ) القطر (مم)	428 المنصورية 4.33 23	مثل السابق	مثل السابق **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة ثمن و عشرين و أربعماية**	متحف المهدية؛ رقادة، =العجابي، 326 = Farrugia, 1937, 86

12	السنة (هـ)	429	مثل السابق	مثل السابق **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة تسع و عشرين و أربعماية**	متحف رقادة؛ Kazan, 588
	المدينة	المنصورية			
	الوزن (غ)	4.26			
	القطر (مم)	24			
13	السنة (هـ)	429	مثل السابق	مثل السابق **بسم ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة تسع و عشرين و أربعماية**	Farrugia, 1937, 76. متحف رقادة
	المدينة	المهدية			
	الوزن (غ)	4.30			
	القطر (مم)	25			
14	السنة (هـ)	429	**الوسط:** لا إله إلا الله /و حده لا شريك له /محمد رسول الله/علي ولي الله **الطوق:** محمد رسول الله أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون	**الوسط:** الإمام /معد أبو تميم /المستنصر بالله / أمير المؤمنين **الطوق:** **بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينر بالمهـ(دية ....)ـع و عشرين وأربعماية**	داود، 18459.
	المدينة	المهدية			
	الوزن (غ)	3.80			
	القطر (مم)	23			
15	السنة (هـ)	436	**الوسط:** لا إله إلآ الله /محمد رسول الله/علي و لي الله **الطوق:** محمد رسول الله أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون		
				الوسط: ع/ الإمام /المستنصر بالله /أمير المؤمنين	متحفي رقادة والمهدية
	المدينة	المنصورية			
	الوزن (غ)	4.17			

مقالات

	القطر (مم)	24		الطوق: **بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة ست وثلثين و أربع ماية**	
16	السنة (هـ)	437	مثل السابق	مثل السابق **بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة سبع و ثلثين و أربعماية**	رقادة = العجابي، 344
	المدينة	المهدية			
	الوزن (غ)	4.17			
	القطر (مم)	22			
17	السنة (هـ)	437	مثل السابق	مثل السابق **بسم الله ضرب هذا الدينر بصبرة سنة سبع و ثلثين و أربعماية**	البنك المركزي التونسي، *النقود العربية في تونس*، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1968؛ عدد 282
	المدينة	صبرة			
	الوزن (غ)	4.07			
	القطر (مم)	22			
18	السنة (هـ)	439	مثل السابق	مثل السابق **بسم (الل) ضرب هذا الدينر بصبرة سنة تسع و ثلثين و أربعماية**	متحف رقادة = العجابي، عدد 347
	المدينة	صبرة			
	الوزن (غ)	4.04			
	القطر (مم)	23.5			
19	السنة (هـ)	440	مثل السابق	مثل السابق **بسم الله ضرب هذا الدينر بصبرة سنة أربعين و أربعماية**	متحف رقادة= العجابي، عدد 284
	المدينة	صبرة			
	الوزن (غ)	4.07			
	القطر (مم)	22			

البيبلوغرافيا المعتمدة في المقال:

الحواشي

١- باحث تونسي في مجال التراث ومختص في علم المسكوكات، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، أستاذ تاريخ بالمعهد الوطني للمكتبية والإعلامية بتونس.

٢- نقصد بالنصوص الأدبية كل النصوص ذات الصبغة الأدبية المنقولة إلينا عبر المصادر المكتوبة. وهي في تقابل مع أنواع أخرى من النصوص الأخرى الأرشيفيّة والقانونية والأثرية (النقوش..)

٣- الدولة الصنهاجية، تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن ١٠ إلى القرن ٢١:ج١-٢، أو النسخة الفرنسية الأصلية:

Idris(H.R), La Beriberi orientale sous les Zirides. (Xe-XIIe siecles). 2 vols, Paris, 1962

٤- مجمل تاريخ المغرب، ج٢، تاريخ المغرب وحضارته، معالم تاريخ المغرب والأندلس، تاريخ المغرب العربي، ج٣، الفاطميون وبنو زيري الصنهاجيون إلى قيام المرابطين، تاريخ الدولة الفاطمية، علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب.

٥- كيف قاومت المالكية التشيع من أول عهد الدولة الزيرية إلى عهد المعز بن باديس الصنهاجي"، الكراسات التونسية، ع ١٠٣-١٠٤، ١٩٧٨، ص: ٣-١٦، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن ١١/٥.

٦- لقد سبق أن ناقشت هذه الفكرة في بحث رسالة الدراسات المعمقة حول تاريخ المسكوكات في العهد الزيري، وهو بحث

في المسكوكات ونشاط الضرب في عهد بني زيري، وقد أنجزته تحت إشراف الأستاذة الدكتورة منيرة الرمادي شابوط.

٧- دراسة تحليلية إسلامية عن نقود الدعاية والإعلام والمناسبات"، مجلة المسكوكات، ع٦، ١٩٧٥؛ دراسات عن نقود الثوار والشعارات والمناسبات المضروبة في إفريقيا"، مجلة المسكوكات، سنة ع٧، ١٩٧٦، ص:٣٣-٤٣؛ المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد، الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية، دراسة مقارنة، الكتابات غير القرآنية على النقود الإسلامية في المغرب والأندلس، ومقالة: "درهم نادر لأبي يزيد مخلد بن كيداد (٣٢٦-٣٣٦/٩٣٨-٩٤٧)"، حوليات المتحف الوطني للآثار، ع١١، سنة ٢٠٠٢.

٨- هو أبو الحسن علي بن الحاكم الملقّب بـ "الظاهر بالله" حكم في مصر بعد أبيه أبي علي منصور بن العزيز الملقب بـ:"الحاكم بأمر الله" بين ٤١١ -٤٢٧/ ١٠٣٦-١٠٩٤.

٩- هو أبو تميم معد المستنصر بالله بن الظاهر حكم بين ٤٢٧-٤٨٧/١٠٣٦-١٠٩٤ حكم بمصر بعد أبيه الظاهر

١٠- أفريقية هي البلاد التونسية الحالية تقريبًا، وكانت حدودها في العهد الوسيط تتغير بتغيّر التواصل التاريخي، وبتغير موازين القوى في المنطقة. كما اختلفت كتب الجغرافيا والأخبار في ضبط حدودها، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام؛ قسم يجعل منها تمتد على كامل بلاد المغرب من برقة شرقًا إلى طنجة غربًا، وقسم يحدّدها بين برقة وبجاية (في الجزائر)، وقسم يحددها بدولة الأغالبة. يمكن الرجوع حول إفريقية إلى عدّة دراسات أهمها: "إفريقية" دائرة المعارف التونسية، ٢، ١٩٩١، ص: ٩٦، ترجمة محمد العربي عبد الرزاق عن مقالة في دائرة المعارف الإسلامية:

إدريس؛ "Ifrikiya" Encyclopedie de I Islam, T III, H-TRAM, LEDE, E. J. BRILL, 1971, pp 1073-1076

الدولة الصنهاجية، ج١-٢، على الرغم من أنه خصص عمله حول الدولة الزيرية فإنه لم يتعرض إلى مشكلة الحدود الجغرافية، وفي المقابل تطرق إلى مكوناتها الجغرافية والإدارية كما جاءت في المصادر دون أدنى تفكير في ضبط حدودها لتلك المدة؛ الخلافة الفاطمية بالمغرب، وهو أيضًا تحدّث عن المجال الإداري قليلاً دون أن يفرد جزءًا لحدود إفريقية، كما لاحظنا بعض الهنات في تحديد مكونات المجال الإدارية؛

Chapoutot-Remadi (Mounira) et Daghfous (Radhi), "Tunisie" Encyclopedie de I'Islam,TX, T-U, LEIDEN, BRILL, 2002,pp 691-699.

ويمثل المقال إضافة علميّة مهمّة في هذا الصدد وبخاصة في طرح العلاقات الفاطمية الأموية والعلاقة بالمجال المغربي، إضافة إلى غزوة بني هلال ونتائجها والإشكال الذي تطرحه، وإضافة إلى تنوع المراجع؛ والمصادر المعتمدة والمقدمة من قبل الأستاذين.

١١- سجلماسة مدينة بجنوب المغرب الأقصى، كانت مركزًا تجاريًا مهمًّا في التجارة الصحراوية في القرون الوسطى.

١٢- قائد عسكري فاطمي، قاد حملة شهيرة في المغرب، وأخذ فيها سجلماسة وفاس سنة ٣٤٨هـ، ثم قاد حملة أخرى أكثر شهرة إلى مصر فأخذها من الإخشيديين وأسس بها القاهرة.

١٣- لمزيد معرفة بتاريخ الفاطميين بإفريقية وفي مصر يمكن الرجوع مثلاً على سبيل الذكر لا الحصر إلى: الخلافة الفاطمية؛ معالم تاريخ المغرب والأندلس؛ معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، والنسخة الفرنسية.

De Zambour(E), Manuel de genialogie et de chronologie pour l'histoire de I'islam, Biblioveriag, Osnabruk 1976; Encyclopedie de I'islam, T II, E.J.VRIL, 1971, "Fatimides", par M.CANARD et G. MARCAIS, pp 870-884.

١٤- دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي.

١٥- يمكن الرجوع مثلاً إلى مدونات وأعمال كل من العجابي، (حامد)، جامع المسكوكات العربية بإفريقية: ج١؛ جابر الجبار (إبراهيم)، النقود العربية الإسلامية في متحف قطر الوطني، ج٢، ١٩٩٢؛ داود (م.م)، المسكوكات الفاطمية بمجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، دراسة أثرية وفنية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩١؛ ومقالات

Farrugia de Candia, "Monnaies Fatimites du Musee du Bardo", Revue Tunisienne, 3eme et 4eme trimesters, 1936, n027-28, pp333-373; " Monnaies Fatimites du Musee du Bardo", Revue Tunisienne, 1ere trimester, nouvelle serie, 1937 n029, pp89-137; "Monnaies Fatimites du Musee du Bardo", Revue Tunisienne, 3eme et 4eme trimesters, 1948, n03et 4, pp 103-130;

Ehrenkreutz (A), " Studies in the monetary History of the near east in the middle ages", J.ECO.SOC.HIST,O., 1959, voll, partieII; Gondonneau (Alexandra), Corine (Roux), De Guerra (Maria Filomena), Cecile (Morrisson), " La frappe de la monnaie d"ora l'epoque de I"expansion musulmane et les mine de I"oust de O'Afrique: O'apport analytique", XIIeme internationale congree de numismatique, Berlin, 1997, Berlin 2000; Gondonneau (Alexandra), De Guerra (M.F), "The circulation of precious metals in the arab empire: the case of the Near and The Middle east", Archeometry, 44.4(2002)printed in Great Britain, University of Oxford 2002, pp 573-599.

١٦- اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء:١٤٤، نهاية الأرب في فنون الأدب:١٣٤، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة:٧١، كتاب السيرة وأخبار الأئمة:٢١٤-٢١٦، دراسات...: ٨٣.

Lombard (Maurice), "Les bases monetaires" , p:150.»

١٧- هو أبو الفتوح بلكين بن زيري، أمير صنهاجي، ابن الأمير زيري بن مناد الذي كان متحالفًا مع الخلفاء الفاطميين، وقدّم المساعدات العسكرية للمنصور بالله في حربه ضد أبي يزيد، صاحب الحمار (بين ٣٣٢-٣٣٦هـ/٩٤٤-٩٤٧م) وفي حملة المعز على المغرب الأقصى سنة ٣٤٨هـ. انظر حول ذلك وحول الدولة الزيرية عمومًا، الدولة الصنهاجية: ج٢، زامباور، معجم.

١٨- انظر مثلاً:البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب:٢٣٠/١،نهاية الأرب:١٧٤/٢٤، وقد طلب منه بلكين بنفسه إضافة طرابلس وسرت وأجدابية.

١٩- نهاية الأرب:١٣٩/٢٨، علاقات الفاطميين:٣٢-٣٣.

٢٠- البيان المغرب:٢٣٠/١.

٢١- معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان: ٣/٩١-٩٩.

٢٢- الدولة الصنهاجية:٨٦/١-٨٧. سنة ٣٦٦/٩٧٧، أغرم الناس وجمع المال وأرسله إلى العزيز تقربًا منه، فأرجع بعض الصرر لأصحابها وطلب منه أن لا يغالي في ذلك.

٢٣- الغضبان، تاريخ، قدّمت فيه حوصلة للألقاب التي تطلقها المصادر على الحكام الزيريين، وكان لقب السلطان الأكثر شيوعًا. أنظر : كتاب السير:٢٢٤-٢٢٥، الصراع المذهبي في إفريقية في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر للميلاد وانتصار الملكية، المؤتمر العلمي الأول حول القاضي عبد الوهاب البغدادي، دراسات في التاريخ العربي الإسلامي الوسيط:٢٧٤

٢٤- Lounis (A), " Influences des Docreurs Malekites sur le monnayage Ziride de type Sunnite et sur celui des Almoravides", ARABICA, 1964, faxc.II, pp127-150.

٢٥ البيان المغرب:٢٧٨/١.

٢٦- المصدر نفسه:٢٤٠/١، نهاية الأرب:١٧٨/٢٤.

٢٧- نهاية الأرب: ١٨٢/٢٤-١٨٤؛ ابن الأثير: ٥٣/٩، اتعاظ:٢٦٣.

٢٨- البيان المغرب:٢٤٢/١، نهاية الأرب:١٨٠/٢٤-١٨١، معالم:٣/٩١-٩٩، الدولة الصنهاجية: ٨٦/١-٨٧.

٢٩- ديوان العبر:م١٢٦/٤، غير أن ابن خلدون يتحدث عن المنصور خطأ.

٣٠- العبر:٩٠/٧، ينظر أيضًا: البيان المغرب: ١, ٢٥٢-٢٥٦، نهاية الأرب:١٩٠/٢٤، الكامل:١٥٤/٩-١٥٥، ١٧٧-١٧٨.

٣١- العلاقات : ٤٨-٤٩.

٣٢- بعد مزيد من التدقيق التاريخي في المصادر وجدت أن المعز بن باديس انتهت مدة حكمه فعليًا سنة ٤٤٩هـ عندما استقل ابنه تميم بالحكم في المهدية آخر معاقل بني زيري في إفريقية تقريبًا بعد هجوم القبائل الهلالية وانتشار الفوضى، وتوفي سنة ٤٥٤هـ. انظر، وفيات الأعيان:٢٣٤/٥؛ البيان المغرب: ٢٩٨/١، تاريخ المسكوكات: وهو خلاف لما ذهب إليه جل الباحثين أمثال إدريس، الدولة الصنهاجية:ج١.

٣٣- عبد الرزاق (العربي) المعز بن باديس: ٦٨-٦٩.

٣٤ البيان المغرب:٢٦٨/١، الدولة الصنهاجية:ج١/؟، علاقات الفاطميين:٥٥-٥٨ ، كيف قاومت المالكية التشيع من أول عهد؛ المذهب المالكي، الدولة الزيرية إلى عهد المعز بن باديس الصنهاجي، الكراسات التونسية، ع١٠٣-١٠٤، ص:٣-١٦، المذهب المالكي: ١٧٦-١٧٨.

٣٥- مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة: ٢٧٨/١، تتمة المختصر في أخبار البشر:٥٠٢/١، وقد أرسل هدايا إلى المعز بن باديس في السنة نفسها؛ البيان:٢٦٩/١. أما ابن العمراني فيذكر أنّ الحاكم توفي سنة ٤١٤هـ/١٠٢٣-١٠٢٤م، الإنباء في تاريخ الخلفاء: ١٨٦.

٣٦- انظر مثلاً:

Kazan (W), The conage of Islam, Beyrouth, 1983,[318, n°562.

٣٧- المهدية مدينة بناها عبيد الله المهدي منذ سنة ٣٣٩هـ/٩١٣م وانتقل إليها نهائيًا سنة ٣٠٨هـ/٩٢٠م على أقصى تقدير. وهي تحتل موقعًا استراتيجيًا مهمًا في الساحل الشرقي للبلاد التونسية، يفتح على الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. وقد بناها المهدي في إطار سياسته لغزو الشرق (مصر) والشمال (بلاد الروم). وسميت باسم الخليفة الفاطمي المهدي، وتسمى البيضاء أيضًا. يمكن الرجوع إلى البيان المغرب:١٦٧/١-١٦٩، معجم البلدان:٢٣١/٥، على الرغم من أنه يقول إنّ المهدي اختار الموضع في جزيرة متصلة بالبحر سنة ٣٠٠هـ؛ المسالك والممالك:٦٨٣/٢ فقرة ١١٤٥؛ آثار البلاد وأخبار العباد:١٨٣؛ كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق:٤/، ق١٧٢/١. هذا وقد ذكر الرقيق أنّ عبيد الله خرج بحثًا عن موضع المدينة سنة ٣٠٠ ونقل عنه البقية؛ وحدد المقريزي تاريخ ابتداء بنائها بيوم السبت ٥ ذي القعدة سنة ٣٠٣، اتعاظ:١٠١؛ المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، ٣٥١/١، الحلة السيراء :١٢٩/١، الرحلة: ٣٢٠؛ المختصر في أخبار البشر:٦٨/٢؛ معجم البلدان: ٢٣١/٥؛ نهاية الأرب: ١١١/٢٨؛ وهو أيضًا ما ذكره ابن خلدون في العبر:٨٠/٤؛ ابن الكامل:١٥١/٨،

افتتاح الدعوة:٢٢٨ فقرة ٢٩٦، صورة الأرض:٧٣، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب:٢٠٩ فقرة١٩١، المهدية وحفرية قصر القائم:ع٤، المهدية والمنصورية عاصمتان في العهدين الفاطمي والصنهاجي، دراسات في تاريخ المدن الإسلامية :٢٧٣ -٢٨١، حيث يتعرض فيها لتاريخ بناء المدينة والأسباب المحيطة بذلك، ولكن دون أن يبدي عمقًا تحليليًّا وبحثًا تاريخيًّا جيدًا:٣/٩١-١٠١.

٣٨- زويلة هي ربض من بين أرباض مدينة المهدية، وقد سكنه التجار وعامة الناس، ينظر المصادر السابقة.

٣٩- المنصورية هي عاصمة المنصور بالله الفاطمي بناها بعد انتصاره على صاحب الحمار سنة ٣٣٦هـ، وسرعان ما قامت وسكنها قبل ٣٣٧هـ. انظر العجابي إلى ذلك في مقالة" صبرة المنصورية" نشرية أشغال المعهد القومي للآثار والفنون، ع٢: ٨٥-٩٠، وانظر كتابه المهدية والمنصورية:٢٧٠-٢٧٣، أخبار:٦٤، ابن عذارى:١/٢١٩؛ وهو ما تذكره رواية وردت في كتابه العيون والحدائق:٢ /٤٥٧، موضحة أنَّ المنصور أمر ببناء سور المدينة، عيون:٢٥٩، الخلافة الفاطمية:٢٠٢، البكري:٢/٦٧٦ فقرة ١١٣٢.

٤٠- يمكن الرجوع إلى، تاريخ المسكوكات؛.Kazan, The coinage

٤١- البيان المغرب:١/٢٦٩، الدولة الصنهاجية:١/١٨٧.

٤٢- البيان المغرب:١/٢٦٠.

٤٣- حسب أغلب الروايات وبخاصة في البيان المغرب:١/٢٦٨، نهاية الأرب:٢٨:١٩٢.

٤٤- العبر:٤/١٢٨-١٢٩. نهاية الأدب، موقع الوراق: ٣٤٧٥. http://www.alwararaq.net/index2.htm?i=101&page=1 ، النهاية: ٣٤٧٤،

٤٥- موقع الوراق: ٣٤٧٤

http://www.alwararaq.net/index2.htm?i=101&page=1،

٤٦- .Kazan, p. 316,n0 554, 555

٤٧ الدولة الصنهاجية: ١٢٣-١٢٦.

٤٨- النويري: ٢٤/٢٠٤، ابن عذارى: ١/٢٦٩، الدولة الصنهاجية: ١/١٨٥.

٤٩- المعز بن باديس: ٦٩.

٥٠- ابن عذارى:١/٢٦٨، الدولة الصنهاجية:١/١٨٦-١٨٧.

٥١- نلاحظ أنَّ المسكوكات قد ساهمت في تصحيح ما جاء في بعض النصوص حول اسم ولي العهد الذي اختاره الحاكم بأمر الله. فقد أوردت النصوص (ابن عذارى) أنه عبد الرحمن، في حين نقش على المسكوكات " عبد الرحيم"، وهو الاسم الأصح، ومن هنا تتأكد لنا أهمية المسكوكات ودراستها الدراسة العلمية المتأنية لاستنطاقها بشكل جيد. ونشير إلى أنّ النويري ذكر الاسم صحيحًا كما جاء في النقود في مواضع وذره كما أورده ابن عذارى مع مواضع أخرى:ج ٢٨.

٥٢- ابن عذارى:١/٢٧٢، الدولة الصنهاجية:١/١٨٧.

٥٣- النويري:٢٤/٢٠٤.

٥٤- النويري، النهاية:٢٤/٢٠٨، أو مكتبة الوراق:٢٩٧١، الموقع ttp://www.alwararaq.net/index2.htm?i=101&page=1

٥٥- العبر:٧/٨٨.

٥٦- مناقب سيدي محرز بن خلف، مخطوط المكتبة الوطنية، ع١٨٤١٩، ورقة ١١، وجه. النويري، النهاية:٢٤/٢٠٩ (السجل الذي بعثه الخليفة العباسي للمعز).

٥٧- ابن عذارى:١/٢٦٩، الدولة الصنهاجية:١/١٨٧.

٥٨- مورد اللطافة:١/٢٨٠، ابن الوردي:١/٥١٧، أما السيوطي فيذكر أنَّ سنة الوفاة كانت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م، تاريخ الخلفاء :٤١٩.

٥٩- انظر المسكوكات الفاطمية مثلاً.

٦٠- إلى الآن لم يُعثر على دينار ضُرب بالمنصورية بسنة ٤٢٩هـ ضرب باسم المستنصر، بل هناك دينار بتاريخ ٤٣٠هـ.

٦١- البيان المغرب:١/٢٧٥.

٦٢- البيان المغرب:١/٢٧٥.

٦٣- البيان المغرب:١/٢٧٦، يعتقد إدريس أنه ربّما كان سكاكا أي مشرفًا على نشاط السكّة، الدولة الصنهاجية: ٢/١٥٧.

٦٤- الكامل: ٩/٥٢٧، الذخيرة: ٥/٢، المختصر: ٢/١٦٧، النهاية: ٢٣/٢٢٠، ٢٤/٢٠٩، معجم البلدان: ١/ ٢٣٠-٢٣١.

٦٥- فقيه مالكي عاش زمن المعز لدين الله في أواخر القرن ٤/١٠، والنصف الأول من القرن:٥/١١.

٦٦- سؤال المعز لأبي بكر بن عبد الرحمن الخولاني عن قوله في طرز بني عبيد... الدباغ، معالم: ٣/١٦٧.

٦٧- العبر:٦/٢٩.

٦٨- يمكن الرجوع إلى المدونة بدءًا من سنة ٤٢٩هـ.

٦٩- يمكن الرجوع إلى ، المسكوكات الفاطمية، ١٩٩١م.

٧٠- لقد علمنا الآن أن صبرة هو الاسم القديم للأرض التي بنيت عليها المنصورية، ومن ثمَّ هو الاسم القديم والأصلي للمنطقة. ونلاحظ أنَّ أغلب النصوص المحليّة المغربية والإفريقية وبالأخص النصوص الفقهية تتحدث غالبا عن صبرة وبخاصة بعد رحيل الفاطميين إلى مصر.

هذا الدينار نشره. عبد الوهاب (ح.ج) تحت عدد ٢٨٢، ص: ١٢٧، في حين نشر فروجيا ديناراً ضرب بصبرة سنة ٤٣٩هـ/ ١٠٤٧-١٠٤٨، أنظر مقالة =

"Monnaies Fatimites du Musee du Bardo",Revue Tunisienne, 1ere trimester, nouvelle seri, n029, pp 89-137, p132, n0165.

٧٢- البيان المغرب:١/٢٧٧، تاريخ قضاة القيروان:١٢٢.

٧٣- Launois? "Influences" المذهب المالكي:١٧٩-١٨٢ وما بعدها.

المصادر والمراجع

- **آثار البلاد وأخبار العباد**، للقزويني، فرانكفورت - ألمانيا، ١٩٩٤.
- **الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية**، لفرج الله أحمد يوسف ، ط١، دراسة مقارنة، الرياض، ٢٠٠٣م.
- **اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، للمقريزي، تحقيق جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي. المقريزي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط و الآثار، دار صادر بيروت،(دت)، ج١.
- **افتتاح الدعوة**، للقاضي النعمان ،تحقيق فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٥.
- **إفريقية**، لمحمد الطالبي، دائرة المعارف التونسية، ترجمة محمد العربي عبد الرزاق عن مقالة في دائرة المعارف الإسلامية.
- **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، لابن العمراني، تح. قاسم السمرائي، لايدن، ١٩٨٣م.
- **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، لابن عذارى، تح ج.س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ط١٩٤٨، وط٢، ج١، بيروت، ١٩٨٣.
- **تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب**، لإدريس الداعي، تح. محمد اليعلاوي، ط١، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ١٩٨٥م.
- **تاريخ الخلفاء**، للسيوطي، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، القاهرة، ١٩٥٢م.
- **تاريخ الدولة الفاطمية**، لمحمد جمال الدين سرور، دار الفكر، العربي، مصر.
- **تاريخ المسكوكات في العهد الزيري**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ٢٠٠٢م.
- **تاريخ المغرب العربي**، لعبد الحميد سعد زغلول، الفاطميون وبنو زيري الصنهاجيون إلى قيام المرابطين، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ١٩٧٧م.
- **تاريخ المغرب وحضارته**، لحسين مؤنس، ط١ العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٩٩٢م.
- **تتمة المختصر في أخبار البشر**، لابن الوردي، تح.أحمد رفعت البدراوي، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٠.
- **جامع المسكوكات العربية بإفريقية**، لحامد العجابي، المعهد الوطني للتراث، ١٩٩٦.
- **الخلافة الفاطمية بالمغرب**، لفرحات الدشراوي، ط١، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- **الصراع المذهبي في إفريقية في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر للميلاد وانتصار المالكية**، المؤتمر العلمي الأول حول القاضي عبد الوهاب البغدادي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي - الإمارات العربية العربية المتحدة، وهو بحث منشور في كتاب المؤلف بعنوان دراسات في التاريخ العربي الإسلامي الوسيط، ط١، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥.
- **دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي**، للحبيب الجنحاني، ط٢، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ١٩٨٦م.
- **دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ناجي لعبد الجبار**، ط١،شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠١.
- **درهم نادر لأبي يزيد مخلد بن كيداد، لعاطف منصور محمد رمضان**، حوليات المتحف الوطني للآثار، ع١١، س٢٠٠٢م.

مقالات

- **الرحلة، للتجاني**، تقديم ح.ح. عبد الوهاب، ط١٩٥٨-١٩٨١، ترجمة حمادي الساحلي، ط١، دار الغرب، ١٩٩٢.
- **النقود العربية الإسلامية في متحف قطر الوطني**، لإبراهيم جابر الجبار،١٩٩٢
- **نهاية الأرب في فنون الأدب**، النويري، تحقيق حسين نضار، مراجعة عبد العزيز الهوازي١٩٨٣.
- **المختصر في أخبار البشر**، لأبي الفداء، ط١، ، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦م.
- **كتاب السيرة وأخبار الأئمة**، ليحيى بن أبي بكر، أبي زكريا، تح عبد الرحمن أيوب، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥م.
- **الدولة الصنهاجية**، تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القر١٠ إلى القرن ١٢. ، لهادي روجي إدريس.
- **المسالك والممالك**، للبكري، تح. أديان فان ليوفن، حسين مؤنس، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.
- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦ ، .
- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، لابن تغري بردي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- **مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة**، لابن تغري بردي، تح. نبيل محمد عبد العزيز أحمد، ج١، كلية الآداب بسوهاج، جامعة جنوب الوادي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٨.
- **صورة الأرض**، لابن حوقل، بيروت - لبنان.
- **العبر**، لابن خلدون، بيروت،١٩٥٨.
- **كيف قاومت المالكية التشيع من أول عهد الدولة الزيرية إلى عهد المعز ابن باديس الصنهاجي**، لابن عبد الجليل محمد، الكراسات التونسية، ع١٠٣-١٠٤/ ، ١٩٧٨م.
- **المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد**، لصالح بن قربة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦م.
- **علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب**، لحسن أحمد خضيري، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- **المسكوكات الفاطمية بمجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة**، لداود (م.م)، دراسة أثرية وفنية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩١م.
- **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، للدباغ، تح. محمد ماظور، تونس، ١٩٧٨.
- **معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**، لزامباور، إخراج زكي محمد حسن بك وحسن أحمد محمود، ترجمة سيدة إسماعيل كاشف، وحافظ أحمد حمدي، وأحمد ممدوح حمدي، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ١٩٨٠.
- **المعز بن باديس**، لعبد الرزاق العربي، دائرة المعارف التونسية، ١٩٩٤م.
- **صبرة المنصورية**، لحامد العجابي، نشرة أشغال المعهد القومي للآثار والفنون، ع ٢، تونس، أكتوبر - ديسمبر ١٩٩٨م.
- **المهدية وحفرية قصر القائم**، لحامد العجابي، نشرة أشغال المعهد القومي للآثار والفنون، ع ٤، تونس، جانفي، ١٩٩١م.
- **المهدية والمنصورة عاصمتان في العهدين الفاطمي والصنهاجي**، لحامد العجابي، تونس، أفريل، ٢٠٠٥م.
- **مجمل تاريخ المغرب**، لعبد الله العروي،ط١٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٤م.
- **معالم تاريخ المغرب والأندلس**، لحسين مؤنس،ط٢، القاهرة، ١٩٩٩م.
- **كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق**، لمجهول، تح. عمر السعيدي، ١٩٧٣م.
- **الكتابات غير القرآنية على النقود الإسلامية في المغرب والأندلس**، لعاطف منصور محمد رمضان، ط١، القاهرة ٢٠٠٢.
- **مناقب سيدي محرز بن خلف**، مخطوط المكتبة الوطنية، عدد ١٨٤١٩.
- .
- **المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن ١١/٥**، لنجم الدين الهنتاتي ،تونس، ٢٠٠٤.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، بيروت (دت)، ج٥.

دور المسكوكات في تحديد ملامح العلاقات السياسية بين بني زيري والخلافة الفاطمية في عهد المعز بن باديس (من خلال بعض الأمثلة)

المراجع باللغات الأجنبية

- Chapoutot-remadi (Mounira) et Daghfous (Radhi), "Tunisie", Encyclopedie de l'Islam, TX, T-U, Leiden, Brill, 2002, pp 691-699.
- De Zambouar (E), manuel de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam, Biblioverlag, Osnabruk 1976.
- Ehrenkreutz (A), "studies in the monetary history of the near east in the middle ages", J.ECO.SOC.HIST.O., 1959, vol II, partie II.
- Encyclopedie de l'Islam, T II, Leyde, E.J.Brill, 1971, "Fatimides", par M.Canard et G.Marcais, pp 870-884.
- Farrugia de Candia, "Monnaies fatimites du musee du Bardo", Revue tunisienne, 3eme et 4 eme trimestres, 1936, no 27-28, pp333-373.
- Farrugia de Candia, "Monnaies fatimites du musee du Bardo", Revue tunisienne, 1er trimestre, nouvelle série, 1937, no 29, pp 89-137.
- Gondonneau (Alexandra), Corine (Roux), De Guerra (Maria Filomena), Cécile (Morrisson), "la frappe de la monnaie d'or a l'époque de l'expansion musulmane et les mines de l'ouest de l'Afrique, Berlin, 1997, Berlin 2000.
- Gondonneau (Alexandra), de Guerra (M.F), "The circulation of precious metals in the Arab empire" "the case of the near and the middle east", archeometry, 44.4 (2002) printed in Great Britain, university of Oxford 2002, pp 573-599.
- Idris (H.R), la berberie orientale sous les zirides (Xe - XIIe siecles), 2 vols, Paris, 1962.
- Kazan (W), the coinage of Islam, Beyrouth, 1983.
- Launois (A), "influences des docteurs malikites sur le monnayage ziride de type sunniste et sur celui des almoravides,"Arabica, 1964, faxc.II, pp127-150.
- Talbi (M), "Ifrikya", encyclopedie de l'Islam, T III,H-TRAM, LEYDE, E.J.BRILL, 1971, pp 1073-1076.





أوقاف الجزائر في العهد العثماني ومساهمتها الاجتماعية والثقافية

د. عليوان اسعيد بن عمر
قسنطينة - الجزائر

مقدمة:

امتازت الجزائر في العهد العثماني بكثرة أوقافها وحبوسها، وتنوع هذه الأوقاف والحبوس، وهي تعدّ من أهم مظاهر الحضارة الإسلامية، إذ إنها تعبر عن إرادة الخير في الإنسان المسلم، وعن التضامن العميق مع المجتمع الإسلامي، وقد تطور الوقف وتعددت أوجهه وأغراضه، ويكفي أن نعرف أن ثلثي أملاك الجزائر العاصمة كانت تابعة له، ما جعل ذلك ظاهرة لا وجود لها بكيفيته في أي دين من الأديان[1]. ذلك يجعل التساؤل الآتي يسيطر علينا وهو، ما السر في ذلك؟ وما الدور الاجتماعي والثقافي الذي أداه؟ ويكون جوابنا عن هذا التساؤل ابتداء من تعريف الوقف وتبيين مشروعيته لنتوصل إلى نشأته في الإسلام، ومنه ننتقل إلى نشأته في الخلافة العثمانية ثم في الجزائر، ثم نشرع في الإشارة إلى أنواعه ووظيفة كل نوع في المجالين الاجتماعي والثقافي حسب طبيعته لنختم البحث بالإشارة إلى نتائجه.

تعريف الوقف:

الوقف في اللغة الحبس[2]، يقال وقف يقفُ وقفًا؛ أي حبس شيئًا لمنفعة شخص أو في سبيل الله[3].

وفي الشرع: " حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة"[4] ؛ أي" حبس الأصل وتسبيل الثمرة؛ أي حبس المال وصرف منافعه في سبيل الله"[5].

أنواعه:

يقسم الوقف جوهريًا على قسمين:

أ- الوقف الخيري: وهو أن يحبس المالك غلة ملكه على جهة خيريّة[6].

ب- الوقف الأهلي أو الذري، وهو أن يحبس المالك غلة ملكه على واحد أو أكثر من أقربائه أو غيرهم[7].

وقد يكون عقد الوقف عند إنشائه مشتملاً على النوعين. فيكون جزء من الأعيان الموقوفة موقوفًا على جهة خيرية وجزء آخر يكون وقفًا على النفس ومن بعده على من يشاء من ذريته. ونشير هنا إلى أنّ النوع الثاني من الوقف، وهو الوقف الأهلي، أو الذري، يجب أن ينص فيه على أنه بعد انقراض الأقرباء أو الجهات الموقف عليها يؤول إلى الفقراء، وبهذا فإنَّ النوع الأول (الوقف الخيري) يكون ممحضًا للخيرات ابتداءً. في حين أنّ النوع الثاني تكون فيه الخيرات انتهاءً[٨].

النوع الأول جائز بإجماع فقهاء المسلمين ما لم يترتب عليه ضرر عام أو خاص بورثة الواقف، وأما النوع الثاني، فقد أجازه بعض الفقهاء وحرّمه آخرون لما يترتب عليه من إخلال بقواعد الميراث[٩]، وقد عبّر محمد أبوزهرة عن النوع الأول بأنه وقف تكون أولى طبقاته جهة لا ينحصر آحادها، فهو ينعقد، ويتم الالتزام الذي ينشأ بمقتضاه حين صدور الصيغة الدالة على إنشائه، أنشأته الإدارة المنفردة، و أوجبت كل ما طواه مقتضاه من التزام، تنفيذًا لما شرعه الله من مقتضيات للوقف وآثار لهذا التصرف[١٠]. ومع أنَّ الوقف صدقة إلا أنه يختلف عن جميع الصدقات، لأنَّ له صفة الدوام والاستمرار من جهة، ولأنّ موضوع التصدق فيه المنفعة المستمرة[١١].

مشروعيته:

شرع الله الوقف وندب إليه وجعله مما يقرب إليه[١٢]. والأصل في مشروعيته ما روي من أنَّ سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) جاء إلى النبي (ﷺ) فقال له:" أصبت أرضًا بخيبر لم أصب مالاً قط أنفس منها عندي. فما تأمرني به: فقال (ﷺ): إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها"، فتصدق بها عمر أنها لا تباع ولا توهب ولا تورث وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله والضعيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول[١٣]. وكان هذا أول وقف في الإسلام[١٤]، وقد وقف رسول الله (ﷺ) و وقف الصحابة المساجد والأرض والآبار والحدائق والخيل، ولا يزال الناس يقفون إلى اليوم[١٥]. ولقد تجاوز الإحسان فيه إلى الحيوان وتعويض الأسر عما يتلفه الخدم، وذلك رحمة بالضعفاء منهم حتى لا يؤذوا[١٦].

الوقف في الخلافة العثمانية:

تذهب بعض الدراسات إلى أنَّ السلطان العثماني بايزيد المشهور بالتقي هو الذي أقر حق الأوقاف في الدولة العثمانية، وكفَّ أيدي الطامعين عنها، وأعفاها من الضرائب، وحماها من المصادرات، فصارت بذلك الأملاك الموقوفة بمنزلة مؤسسة رعاية اجتماعية ودينيّة[١٧].

والواقع أنه لا يمكن أن يكون السلطان بايزيد هو الذي أقرّها كما سبق ذكره من نشأتها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فهو أوقف وكذلك الصحابة، واستمرت الأوقاف تنمو في بلاد المسلمين بنمو الثروة واتساع الفتوحات، لتكتمل أجزاؤها وتكثر مواردها في صدر الخلافة العباسية، ولا سيما في عهد المأمون الذي أوقف الأوقاف الكثيرة في العراق وغيرها على العلم والعلماء والتعليم والمساجد وعلى الفقراء والمعوقين والمحتاجين[١٨]، واستمرت العملية إلى العثمانيين. ويمكن أن يكون السلطان العثماني أعاد تنظيمها.

الأوقاف في الجزائر العثمانية:

بلغت الأوقاف في الجزائر شأوًا كبيرًا لم يبلغه أي نوع من الأملاك. ولأنها كانت موجودة قبل العثمانيين بحكم إسلام الجزائريين، تطورت في الجزائر العثمانية تطورًا هائلاً، وتعددت أوجهها و أغراضها وتنظمت تنظيمًا دقيقًا، فهي إضافة إلى قيامها على مبدأ شرعي، كما ذكرنا قبلاً، وعلى صيغة قضائية ملزمة، وأصبح القاضي هو الذي يقوم بكتابة الوقف بصيغة خاصة" بحضور الواقف، والشهود مع تحديد قيمة الوقف وتعيين أغراضه وكيفيّة الاستفادة منه وانتقاله وعوامل نموه وتخصيص المشرفين عليه وشروطهم مع ذكر تاريخ الوقف وتوقيع الشهود والقاضي"[١٩]، يكون هذا الوقف تحت إشراف وكيل أو ناظر يعينه الباشا أو الباي بناء على مواصفات معينة كالنزاهة والعلم والأخلاق. هذا الوكيل هو الذي يلتزم بتطبيق ما تتضمنه وثيقة الوقف السابق ذكرها من شروط، ويمكن أن تتورث هذه الوكالة إذا كان الوقف في عائلة صوفية. ولكن الوكيل في كل الأحوال يمكن تغييره، إذا ظهر منه الفساد أو التقصير[٢٠]. وإذا كان الوقف تحت إشراف وكيل معين، فإنه يكون كذلك تحت إشراف لجنة أو مجلس أو إدارة معينة كأوقاف مكة والمدينة وأوقاف سبل الخيرات والأندلس والأشراف[٢١]، والوكيل تساعده نخبة من الجباة والموثقين لحقوق الانتفاع وكيفيّة توزيعها وفقًا لما نصّت عليه وثيقة الوقف. يكونون جميعًا مسلمين ويتقاضون أجورًا مقابل عملهم، كما أنَّ صاحب الوقف يجب أن يكون مسلمًا ما لم يُوص بأملاكه لغير المسلمين، فإذا قرر مسيحي وقفًا لمسجد أو لفقراء المسلمين فإنَّ القاضي لا يجوز له أن يثبت ذلك العقد؛ لأنه عقد غير شرعي، وسيظل صاحب الوقف هو المالك. أما إذا أوقف المسيحي لمسيحيين أفرادًا أو مؤسسات، فإنّ القاضي المسلم يثبته[٢٢].

بدايته الرسمية على مستوى السلطة:

يعد فيما اطلعنا عليه- خير الدين بربوس[٢٣]، وخادمه الذي أعتقه عبد الله صفر أول من أوقف. فقد بنى عبد الله صفر جامع سفير سنة ٩٤٠هـ/١٥٣٤، وأوقف عليه حوالي ١٠٠ هكتار من الأرض، كما أوقف عليه خير الدين قطعة أرض، أخرى معتبرة[٢٤].

أنواع الواقفين:

لقد تعدد الواقفون في الجزائر إلى حد لا يتصور من جميع الطبقات، عثمانيين وحضر وأحناف ومالكين وكراغلة[٢٥]، وقرويين أغنياء، ومتوسطي الحال، وحتى بعض الفقراء والرجال والنساء المدنيين والعسكريين، والحكام والمحكومين. ومما جعل أملاك الوقف أعظم الأملاك وأكثرها، وكان الدافع لدى هؤلاء جميعًا الحماس للدين والعلم وحب الخير والصلاح للمجتمع. وقد شمل الوقف نوعيه معًا الخيري والأهلي، وكان بعض الواقفين يلجأ إلى هذا الأخير لمنع الدولة من الاستيلاء على الأملاك الوقفية في حال انقراض نسلهم[٢٦]. ونكتفي هنا بالإشارة إلى نماذج للواقفين من رجال الدولة .

نماذج للواقفين من رجال الدولة:

يمكن القول، بدون تحفظ، إنه لا يكاد يوجد باشا أو داي طالت مدة حكمه دون أن يبني مسجدًا أو زاوية، أو يوقف أوقافًا على ما بناه أو على غيره. ومن هؤلاء على سبيل المثال:

- خير الدين بربروس وخادمه اللذان أشرنا إليهما قبلاً.

- الحاج حسين ميزمورطو[٢٧]، فلقد بنى جامعًا و أوقف عليه أوقافًا كثيرة من دكاكين وسوق وأراضٍ وأوكل عليه مجلس إدارة أملاك مكة والمدينة، وخصص مرتبات محترمة للخطيب والإمام والمدرس المالكي والمحدث والمسمع وإدارة الوقف والمؤذنين والحزابين والمنظمين وشراء ما يحتاج إليه الجامع، وقرر جعل الفائض في أملاك مكة والمدينة[٢٨].

- عبدي باشا[٢٩]، لقد قام ببناء مسجد جامع وأوقف عليه أوقافًا وجعل فائضها يعود إلى أوقاف مكة والمدينة.

- محمد بكداش[٣٠]، ومحمد باشا (١٨١٥-١٨١٧) وخضر باشا (١٦٢٣-١٦٢٩)، وحسين باشا (١٨١٨- ١٨٣٠م) وغيرهم[٣١].

أما البايات، فمنهم الباي حسن (المعروف بوحنك) بقسنطينة، الذي أسس الجامع الأخضر سنة ١١٥٦هـ/ ١٧٤٣م، وأوقف عليه عدة أوقاف وقد دفن بالجامع نفسه إثر وفاته في سنة (١١٦٧هـ/١٧٥٣م) والباي صالح بن مصطفى[٣٢]، بقسنطينة أيضًا الذي أعاد تنظيم الأوقاف وجعلها في خدمة العلم، وأنشأ مدرسة عليا متخصصة؛ لتخريج كبار العلماء بجوار مسجد سيدي لخضر بقسنطينة سنة ١٧٨٩م، وجعل بها النظام الداخلي، وباي الغرب محمد بن عثمان الفاتح[٣٣]، الذي بنى المدرسية المحمدية، ورتّب لها أوقافًا ومدرسين، وبنى إلى جانبها مكتبة ملأها بنفائس الكتب وحبسها على المدرسة، كما اهتم بتلمسان ولا سيما بمدرستها الشهيرة فجدد بناءها، وعيّن لها المدرسين، وأظهر أوقافها، وأضاف لها أوقافًا جديدة، وتركها تعج بالطلبة ورجال العلم[٣٤]، كما شجع حركة التأليف والجهاد[٣٥].

ما سبق غيض من فيض، ناهيك بالفئات الاجتماعية الأخرى عسكريين ومدنيين، وهو ما جعل الأوقاف تتكاثر إلى أن أصبح ثلث أملاك الجزائر العاصمة تابعًا لها، ومما يدل على كثرة الأوقاف أنَّ الجامع الكبير بالجزائر العاصمة كان لأوقافه ثلاثة وكلاء[٣٦] وقد ظلت أملاك الأوقاف تتعاظم، فبلغت في آخر العهد العثماني أراضي الأوقاف ثلاثة أرباع الأراضي الصالحة للزراعة[٣٧].

وإذا كانت هذه الأملاك كما ذكرنا؛ فإنه بقدر كثرتها كانت تعرض لها المشكلات، وهو ما يدفعنا إلى الإشارة إلى بعض مشكلاتها.

مشكلات الأوقاف:

هناك مشكلات كانت تطرأ على الأوقاف، منها:

- استيلاء بعض الحكام، الذين لا يخشون الله عز وجل، عليها، ومن ذلك ما وجده الورثيلاني (ت١١٩٣هـ-١٧٧٩م) في بسكرة، حيث وجد الأتراك قد استولوا على أوقافها، وكأنها أملاك حقيقية لهم[٣٨]، والشيء ذاته فعلوه في الجزائر العاصمة بعد تولي علي باشا السلطة في ١٥ رمضان ١٢٢٣هـ/١٨٠٨م بانقلاب عسكري، فاستولى الأتراك على جميع ديار أوقاف الحرمين الشريفين التي كانت بيد الفقراء وأخرجوهم منها[٣٩].

- ضيق المنطقة أو المدينة مما لا يسمح بكثرة الأوقاف وكثرة المدارس، ومن ذلك قسنطينة التي قال الورثيلاني عن أهلها"... لم يشتغلوا ببناء المدارس ولا بكثرة الأوقاف والأحباس بسبب ضيقها"[٤٠].

- إهمال الوكلاء للأوقاف وتهاونهم أو الاستحواذ على مدخولها لصالحهم.

ولكن السلطة كانت تتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها، ومن ذلك ما فعله الباي محمد الكبير في معسكر، فقد تتبع أوقاف مدرستي تلمسان التي تطاولت إليها الأيدي واستولت عليها، فأعاد للمدرستين الأراضي التابعة لهما[٤١]. ولم يكتفِ بإظهار أوقافهما، بل رتب لهما أوقافًا جديدة، وتركهما تعجان بالطلبة ورجال العلم[٤٢]. وما فعله باي الغرب أيضًا باي قسنطينة صالح بن مصطفى حين بلغه التقصير الذي وقع في أوقاف المساجد، وكيف عاث فيه الوكلاء فسادًا ونهبًا وإهمالاً، فعطلت عن وظائفها، وصارت مرابط للدواب. فأمر بضبطها من فوره، وخصص سجلات لذلك، وأمر القضاء والمفتين بالإشراف عليها والبحث عمّا انقرض من الأوقاف، أو كان في حالة لا تليق لإحيائه وتجديده، كما قرر محاسبة الوكلاء كل ستة أشهر، وعهد إلى المجلس العلمي المكوّن من العلماء وصاحب بيت المال بالنظر في شؤون الأوقاف وتخصيص فائضها لشراء أوقاف أخرى[٤٣].

وبهذا التعهد وهاته الصرامة صارت الأوقاف أكبر الأملاك وأكثرها أهمّيّة. وقد بلغت في أيام الاحتلال الفرنسي الأولى ٦٦٪ من مجموع الأملاك العقارية والزراعية[٤٤]، وهنا ننتقل إلى الحديث عن أنواعها ودورها الاجتماعي والثقافي:

أنواع الأوقاف ودورها الاجتماعي والثقافي:

لقد تفنن المسلمون في أنواع الأوقاف إلى حد أنه لا يكاد يخطر ببالك خاطر فيها إلا تجد من سبقك إليه[٤٥]، فكثرت بذلك أنواعه إلى حد لا يمكن حصرها: وقد استعمل في أغراض كثيرة مما جعل أثره الاجتماعي والثقافي رائعًا، ومن ذلك العناية بالعلم والعلماء والمتعلمين والمساجد والزوايا والمكتبات والمدارس والأضرحة والفقراء والعجزة واليتامى وأبناء السبيل، ومن ذلك أيضًا العناية بفقراء فئة معينة كفقراء الأندلس والأشراف، أو بطلبة خصوصيين كالأتراك، أو بفقراء مكة والمدينة، أو بمذهب معين كالوقف على نشر المذهب الحنفي وتدريسه، ومن ذلك أيضًا العناية بالعيون والطرقات إلخ.

يظهر مما سبق أهمية الوقف في الجزائر سواء في الحياة الدينيّة والعلميّة أم في الحياة الاجتماعية، فهو مصدر حياة الثقافة ومؤسساتها من مساجد ومدارس ومكتبات وزوايا وأضرحة وأساتذة، ومصدر حياة المجتمع من حيث أثره الفعّال في تضامن المجتمع وتماسكه بتوزيع الثروات على جميع فئات المحتاجين[٤٦]. وقد نتج عن هذا نتيجتان مهمتان؛ إحداهما ذات بعد إنساني، تتمثل في تخفيف آلام المحتاجين، وهذا ما حقق السعادة للمجتمع، ونمّى فيه روح المحبة والانسجام، والأخرى ذات بعد اجتماعي تتمثل في الحد من ظاهرة الإجرام الناتج عن البؤس والحرمان، ما جعل الجزائر تكاد تخلو منه[٤٧]. فاستتب الأمن في المدن وانعدمت الجرائم والجنح، وقد نتج عن هذا الصدق في المعاملة والوفاء بالعهود وجعل معظم المعاملات التجارية تتم بدون عقود أو شهود، ومع ذلك ينفّذ الناس التزاماتهم بكل أمانة؛ لأنّ كلّ شيء يتم على الثقة[٤٨].

وإذا كان للوقف ما سبق من آثار في السكان فإنه لم يهمل الأندلسيين الفارين من محاكم

التفتيش، فخفف آلامهم وسهل اندماجهم في المجتمع الجزائري، فأثروا فيه أيما تأثير بعلومهم وحسهم الحضاري، وقد تعدى تأثير الوقف الحدود الجزائرية دينيًّا وسياسيًّا من خلال ما كان يرسل سنويًّا إلى الحرمين الشريفين[٤٩].

ويمكن تلخيص ما يقوم به الوقف من تأثير فعال في المجتمع بالقول إنه يمثل بلغة اليوم وزارة الثقافة والتعليم والدين والشؤون الاجتماعية مجتمعة[٥٠].

ولنشرع الآن في الإشارة إلى أهم أنواعه:

أهم أنواعه:

١- **مؤسسة سبل الخيرات:** تعد هذه المؤسسة مؤسسة وقف جماعية شبه رسمية، أسسها شعبان خوجة التركي سنة ٩٩٩هـ/ ١٥٩٠م. كانت لها إدارة منظمة تتكون من ١١ عضوًا. وكيل وكاتب و٨ مستشارين وشاوش[٥١] يعينهم الباشا نفسه، وكانت ذات نفوذ كبير في المجتمع والدولة؛ لأهمية أوقافها والمنشآت التي كانت تشرف عليها[٥٢]، وندرك أهميتها أكثر عندما نعرف أنَّ دخلها السنوي بلغ في ٢٥ أوت ١٨٣٠م مائة وخمسين ألف فرنك كما ورد في التقرير الذي قدمه اوبنيوز (Aubignose) إلى دوبورمون (DeBourmont) قائد الحملة الفرنسية على الجزائر[٥٣]. وأما دورها فقد تنوع بين الاجتماعي والثقافي، فهي التي كانت تشرف على جميع الأوقاف المتعلقة بخدمة المذهب الحنفي من مساجد وزوايا ومدارس وموظفين وفقراء[٥٤]، كما كانت تقوم بالمشاريع الخيرية العامة كإصلاح الطرقات وشق قنوات الري وإعانة المحتاجين من فقراء ويتامى ومنكوبين وتعهد الثكنات وحفر الآبار وإقامة العيون[٥٥]، وإنشاء مؤسسات وقفيّة جديدة. ومما قامت به هذه المؤسسة بناء الجامع الجديد بالجزائر العاصمة (المسجد الحنفي)، كما كانت تشرف على جامع كتشاوة وجامع علي بتشين وجامع باب الجزيرة[٥٦]، وجامع سفير، وجامع دار القاضي، وجامع القصبة، وجامع الشبارلية[٥٧]. وهكذا كان يتبع لهذه المؤسسة تسعة مساجد، إضافة إلى مدرسة شيخ البلاد، وتدفع منح ٨٨ طالبًا[٥٨]، ناهيك بما تقدمه من إعانات للفقراء والمحتاجين[٥٩].

٢- **مؤسسة أملاك بيت المال**[٦٠]: بيت المال من أهم المؤسسات الإسلامية، كان في عهد الرسول (ﷺ) وأبي بكر (رضي الله عنه) مؤسسة معنوية؛ لأنَّ إيراد الدولة كان قاصرًا على الغنائم والصدقات والجزية، وكل ما يرد من هذه الموارد يصرف في مصرفه في حينه. ولكنه لما اتسعت الدولة الإسلامية في عهد عمر (رضي الله عنه)، وفتحت مصر والشام وفارس، زاد إيراد الدولة، فبلغ ما يُجبى من الخراج والزكاة وسائر الموارد الشرعية مبلغًا زاد عن حاجة المسلمين، فانتبهوا إلى وجوب ضبطه وتحديد أصحاب المرتبات وتقدير الحقوق والأعطيات وغيرها من المصالح العامة[٦١]، فاتخذ سيدنا عمر رضي الله عنه ديوانًا ضبط فيه الدخل والخرج، وأحصى أرباب الاستحقاق ومقادير ما يستحقون، وأوقات الصرف لهم، واتخذ بيت مال للمسلمين يحفظ فيه ما زاد من إيراد الدولة على مصروفاتها للإنفاق منه على ما يطرأ من الحاجات، وما يجد من المصالح." فهو أول من فعل هذا"[٦٢]، وقد

تطورت هذه المؤسسة عبر التاريخ الإسلامي لأهميتها وضرورتها للدولة إلى حد أنّ ابن خلدون يرى أنها ثالثة أركان الملك التي هي الجند والمال والمخاطبة[٦٣]، (الإعلام)، وقد نظمت تنظيمًا دقيقًا، وصارت في العهد العثماني مؤسسة كبرى، صاحبها مخصوص باسم الوزير، وهو الناظر في ديوان الجباية العامة للدولة، وهو أعلى رتب الناظرين في الأموال ويكون من الحاشية، وصارت ذات فروع متعددة لضخامتها[٦٤]. ويهمنا هنا أنها كانت في الجزائر مؤسسة رسمية تجمع بين الجانبين السياسي والخيري، يسمى رئيسها التركي المالجي، ويعين الباشا أحد القضاة لمساعدته، إضافة إلى موثقين وكاتبي ضبط ومسجلين[٦٥]، وهذا يعني بوضوح إعطاءها الصبغة الدينيّة، بجعلها تحت سلطة القاضي.

كانت هذه المؤسسة فيما يتعلق بجانبها الخيري تشرف على أموال اليتامى والغائبين وترعاها، كما تتكفل بتجهيز الأموات الفقراء ودفنهم، وتوزيع المساعدات على الفقراء كل يوم خميس[٦٦]، وهو ما أدّى إلى الحد من ظاهرة الإجرام، فساهم الوقف مساهمة فعالة في تحقيق الأمن والاستقرار وإشاعة روح المحبة بين أفراد المجتمع[٦٧]، كما كان يخصص جزء من مال هذه الأوقاف لفداء المسلمين الأسرى في يد النصارى[٦٨]، وكانت تقوم بدور معتبر في أثناء الأوبئة كالطاعون وغيره، فكان نشاط بيت المال في هذا المجال يفوق نشاط جميع المؤسسات الأخرى[٦٩] في إسعاف المرضى ودفن الأموات. كالطاعون الذي حلّ بالجزائر في سنة ١٨١٧م، واستمر إلى سنة ١٨٢٢م، وقضى على سُدس السكان[٧٠]، وإضافة لما سبق، كانت هذه الأوقاف تساهم مساهمة فعّالة في دفع مرتبات الأساتذة ومساعدة المؤلفين وتقديم منح الطلبة المحتاجين.

وندرك ضخامة هذه المؤسسة وأهميتها عندما نعرف أنَّ الفرنسيين عندما استولوا على الجزائر وجدوا بصندوق بيت المال ودائع مهمّة، إضافة إلى مبالغ مالية ضخمة[٧١]، قدرت بحوالي مائة مليون فرنك[٧٢].

٣- **أوقاف الشرفاء**[٧٣] **(الأشراف)**: الشرفاء نسبة إلى آل البيت[٧٤]، وقد ظهروا كفئة قائمة بذاتها أوائل القرن ١١هـ/١٧م. يرأسهم نقيب يسمى نقيب الأشراف، يختار من بين المرابطين. له سلطة أوسع من سلطة شيخ المدينة، يساهم مساهمة فعّالة في إدارة السلطة السياسة؛ إذ كلما حدث أمر ذو بال يجتمع في بيته شيخ المدينة وأمناؤه لاتخاذ اللازم[٧٥]. وندرك مكانته عندما نعلم أنَّ مبايعة الباشا لا تتم إلا بحضوره إلى جانب العلماء والديوان[٧٦]. أقام لهم الداي محمد بقطاش (١٧٠٧-١٧١٠م) سنة ١١٢١هـ/١٧٠٩م أول زاوية خاصة بهم، ومما نصّت عليه وقفية الباشا أنه لا يقيم في تلك الزاوية إلا الشريف الأعزب ولا يتولى وظائفها من إمامة وتدريس وخطابة وغيرها إلا الشريف، فإن لم يوجد اختير لها التقي الورع. ويتولى الوكيل شؤون وقفها. والفائض يوزع على الأشراف المولودين في الجزائر، رجالاً ونساء وأطفالاً. ويدير شؤون وقفها الوكيل يحاسبه

سنويًّا مجلس أعيان الأشراف المكلف بإدارة شؤون الزاوية[٧٧]. وقد صار لهذه النقابة عدد من العمارات تستغلها في خدمتها الخاصة[٧٨].

٤- **أوقاف المساجد والزوايا[٧٩] والمدارس:** تعد الأوقاف أهم مؤسسة كانت تموّن المؤسسات الثقافية من مساجد وزوايا ومدارس ومكتبات. وقد كان لهذه المؤسسات أوقاف خاصة بها، إضافة إلى استفادتها من بعض الأوقاف الأخرى، كأوقاف سبل الخيرات وغيرها، مما ذكرناه قبلاً، ولا سيما أنَّ التعليم لم يكن من شأن الحكومة، بل كان من شؤون المجتمع ما جعل الأمة بأسرها مسؤولة عنه، وجعل جميع الفئات الاجتماعية تساهم في إقامة مؤسساته المتنوعة من الداي إلى المواطن العادي، ومن الأمثلة على ذلك: تشجيع الباي محمد بن عثمان الفاتح (١٢١١هـ/ت١٧٩٦م) باي الغرب ومحرر وهران نهائيًّا للعلم والعلماء وبناء المدارس وإيقاف الأوقاف عليها، وإنشاء المكتبات وملئها بنفائس الكتب ليستفيد منها الطلبة[٨٠]، ومن ذلك بناؤه المدرسة المحمديّة التي كانت بمنزلة مدرسة عليا، ورتب لها أوقافًا ومدرسين، وبنى إلى جانبها مكتبة ملأها بنفائس الكتب، وحبسها عليها، وأسند إدارتها إلى رئيس مجلس الشورى العلامة محمد الجيلالي. كما شجع حركة التألف والجهاد[٨١]. إضافة إلى اهتمامه بتلمسان ولا سيما بمدرستها الشهيرة، فجدد بناءها وعيّن لها المدرسين وأظهر أوقافها وأضاف لها أوقافًا جديدة.

وما يقال عن هذا الباي يقال كذلك عن باي قسنطينة صالح بن مصطفى، الذي نشر فيرو (Veroux)[٨٢] وثيقة مهمّة تبين إحياءه ما اندرس من المساجد وإعادة تنظيمه الأوقاف وجعلها في خدمة العلم والعلماء، ومن ذلك إنشاؤه مدرسة عليا متخصصة لتخريج العلماء سنة ١٧٨٩م بجوار مسجد سيدي لخضر بقسنطينة، وجعل بها النظام الداخلي[٨٣]. وقد أشرنا قبلاً إلى بناء الباي حسن بوحنك الجامع الأخضر وأوقف عليه عدة أوقاف، وما فعله الحاج حسين ميزمورطو من بناء الجامع وإيقاف الأوقاف الكثيرة عليه، وما فعله عبدي باشا من بناء مسجد جامع، وإيقاف الأوقاف عليه، ولا يكاد يوجد باشا أو داي أو باي مكث في الحكم مدة معتبرة إلا بنى المساجد ورتب لها الأوقاف. وما فعله الداي محمد بقطاش (١٧٠٧-١٧١٠) محرر وهران للمرة الأولى من الأسبان سنة ١١١٩هـ/ ١٧٠٨م، على مدرسة مازونة التي أصبح لها مكانة معتبرة، ما جعل الأمير عبد القادر يجدد ذلك الوقف ويستعمل عبارة "وجددنا لهم حكم أوامر المتقدمين"[٨٤]. وهكذا أنفق وأوقف الدايات والبايات ومختلف الشرائح الاجتماعية الأخرى الأموال الباهظة على المساجد والمدارس والزوايا. ونختم حديثنا هنا عن هذه الأوقاف بأن أوقاف الجامع الكبير، وبعض الزوايا بالعاصمة وأوقاف الجامع الكبير بقسنطينة ومعسكر وتلمسان والمدية تعدّ من أغنى المؤسسات الجزائرية، إلى حد أنَّ سعيد قدورة (ت١٠٦٦هـ/١٦٥٦م) أمين أوقاف العاصمة وشيخ إفتائها تمكن من بناء زاوية ومدرسة من فائض أوقاف الجامع الكبير

بالعاصمة[٨٥]. وأنه في سنة ١٦٤٢م بلغ الفائض ١٥ ألف دينار. وقام بترميم بعض الأمكنة من المسجد وإصلاح بعضها الآخر مع بعض الأبنية بمدرسة المسجد والكتاب الملحق بها ودار العجزة من الطلاب، واشترى كتبًا كثيرة، فبلغ مجموع ما أنفقه ٣٧٣٠٢ دينار[٨٦]، وقد بلغ عدد موظفي هذا الجامع ٦٧ شخصًا، وقد حمل رسالة الإسلام قرابة ألف عام. فتخرج فيه جمهور من العلماء والأدباء الذين حملوا مشعل الثقافة الإسلامية، ما يدل على دور الأوقاف في المجال الثقافي[٨٧]. أما أوقاف جامع سيدي رمضان بأعلى القصبة فقد بلغت ٥٠ عقارًا[٨٨].

٥- **أوقاف الزوايا والأضرحة: (الأولياء والمرابطين)**: أوقاف الأولياء والمرابطين يتولى الإشراف عليها وكيلهم وتنفق مداخيلها على أضرحة الأولياء[٨٩]، وزواياهم، كما تنفق على الفقراء أيضًا. أما الزوايا، فكان من أغنى أوقافها زاوية الولي دادة وزاوية أحمد بن عبدالله الجزائري وزاوية سيدي عبد الرحمن الثعالبي، التي كانت جميع الفئات الاجتماعية توقف عليها، بل حتى من خارج الجزائر[٩٠]، وقد بلغت عقاراتها ٦٩ عقارًا[٩١]، أما مداخيل أوقاف هذه الزاوية فقد قدرت بستة آلاف فرنك كانت توزع على الفقراء. ولقد نمت أوقاف الأولياء بوتيرة سريعة بسبب تشجيع الحكام للتصوف من جهة، ودافع التقوى من جهة أخرى، ودوافع سياسية من جهة ثالثة، كجلب رضا السكان ومواجهة دعاية الطرق الصوفيّة المناهضة لهم، وقد يكون الوقف وفاء لنذر[٩٢].

٦- **أوقاف الأندلسيين**: لا أحد يجهل ما حلَّ بالمسلمين الأندلسيين من تقتيل ونهب لأموالهم، ولقد غرق من الإسبان في مضيق جبل طارق ما لا يقل عن ٣ ملايين. ففروا إلى الجزائر لاجئين، ولكن الأهالي استقبلوهم واحتضنوهم فاستقروا في المدن الساحلية وساهموا مساهمة فعّالة، سواء في البناء الحضاري أم في الجهاد البحري، وعلى الرغم من كل ما وجدوه من حفاوة فقد كانوا يحسّون بحاجتهم إلى التضامن كفئة خاصة، فأسسوا بتشجيع من السلطة عدة مؤسسات خيريّة للتضامن فيما بينهم من جهة، ولخدمة فقرائهم من جهة أخرى. فأسسوا جمعية لهذا الغرض أشرفت على بناء مسجد وزاوية ومدرسة خاصة بهم، وأخذت أوقافهم تتزايد فبلغت ٦٠ مؤسسة وقف، عينوا لها وكيلاً. ساهم الجزائريون في هذه الأوقاف لما للأندلسيين من مكانة خاصة في المجتمع الجزائري عند السلطة والشعب. إلى حد أنَّ كثيرين منهم عينوا وكلاء على أوقاف حنفية وغيرها[٩٣]. وقد بلغ مدخول هذه الأوقاف عشية الاحتلال الفرنسي ٥ آلاف فرنك سنويًّا[٩٤]، وعدد أحباسهم بلغ ١٠١[٩٥].

٧- **أوقاف الحرمين الشريفين: مكة المكرمة والمدينة المنورة**: هذه الأوقاف تعد أغنى الأوقاف، حيث قيل إنها كانت تشمل ثلاثة أرباع الأوقاف العامة، وقيل إنها نشأت قبل العهد العثماني، وكان يديرها مجلس مكوّن من أربعة أشخاص، على رأسه وكيل يعيّنه الباشا. وكان لها وكلاء آخرون في المدن الجزائرية الأخرى، وقد بلغت ممتلكاتها في آخر العهد العثماني ٨٤٠ منزل، و٢٥٨ دكانٍ،

و٣٣ مخزنًا، و٨٢ غرفة، و٣ حمامات، و١١ مخبزًا، و٤ مقاهٍ وفندقًا، و٧٥ بستانًا، و٦٢ ضيعة، و٦ مطاحن و٢٠١ إيجار[٩٦]. ويكفي أن نعرف أنه في سنة ١٨٣٠م بقي في صندوق هذه الأوقاف بعد طرح النفقات ٧١٧٠٣٠٥ فرنكٍ[٩٧] ناتج عن ١٥٥٨ مصدر دخل.

كانت تساهم في هذه الأوقاف كل أقاليم الجزائر ومدنها الأساسية كالبليدة ووهران وقسنطينة وغيرها. وكان المدخول يبعث بعد طرح أجور الوكلاء والعاملين عليها. وكانت ترسل سنويًا مع وفد الحجيج أو عن طريق البحر إلى الإسكندرية، ومنها إلى الحرمين، كانت توجه باسم داي الجزائر، وترفق بقوائم تحتوي على كل أنواعها بالتفصيل، ليعود الحجاج بتلك القوائم مختومة من طرف حكام الحرمين، وذلك للتأكد من وصولها كاملة[٩٨]، ولا سيما أنها كانت - كما ذكرنا - كمية هائلة من النقود والذهب والفضة والألبسة وغيرها موجّهة إلى فقراء مكة والمدينة وخدام الحرمين الشريفين.

وكان لهذه الأوقاف أهمية سياسية، إضافة إلى جانبها الديني، فقد كانت تمثل وجه الجزائر في العالم الإسلامي كما يقول أبو القاسم سعد الله[٩٩].

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة في أنحاء الجزائر أيام العثمانيين منقبين عن أوقافها وجدنا ما لم نكن نتصوره من كثرة هذه الأوقاف، وتنوعها وتنوع مصادرها ومصارفها، والفئات المستفيدة منها ما جعل من المستحيل أن يقدم المرء بحثًا يتناول فيه كل أنواعها وأنواع واقفيها، وهو ما جعلنا نركز على سبعة أنواع مكتفين بها. ولقد تنافس الحكام والمحكومون على حدّ سواء في إيقاف مالا يمكن تصوره. ويكفي أن نعرف على سبيل المثال أن الحاج عبد الرحمن القينعي البليدي (ت١٢٨٤هـ/ ١٨٦٨م) استغرق تسجيل ما أوقفه ٤ صفحات كاملة[١٠٠].. وقد حلّت هذه الأوقاف مشكلات التعليم والفقر وغيرها، حيث يمكن القول إنها حلّت مشكلات المجتمع التربوية والثقافية والاجتماعية في الوقت ذاته، كما حلت ما يعرف اليوم بمشكلات اللاجئين من خلال أوقاف أهل الأندلس، التي نفست عما يحس به اللاجئون من خلال دمجها لهم في المجتمع، فلم يبقوا فئة منعزلة منطوية على نفسها، بل تبوأوا المكانة اللائقة بهم، وصاروا جزءًا من المجتمع الجزائري يؤثر ويتأثر، ولقد امتد تأثير هذه الأوقاف إلى خارج الوطن كأوقاف مكة المكرمة والمدينة المنورة، وهو ما قدّم صورة رائعة عن الجزائر في العالم الإسلامي. والسر في كل ما سبق الإسلام وحب الدار الآخرة وإيثارها على الدنيا، ولقد أدركت فرنسا يوم احتلالها للجزائر أهمية الأوقاف وخطورة أثرها في حماية المجتمع مما يجعل الظاهرة الاستعمارية في خطر شديد، فألغاها الجنرال كلوزيل بقرارين مؤرخين في ١٠ جوان و٨سبتمبر ١٨٣١[١٠١]، ويجب أن نختم بحثنا هنا بذكر أن المرسوم القاضي بمصادرة تلك الأملاك قدم حججه: " فلا يمكننا أن نترك إدارة حسابات بهذه الأهمية لرجال دين يحق لنا الارتياب في موقفهم منا[١٠٢]. وقد وزعت على المعمرين من فرنسيين ومالطيين وغيرهم، وكان نصيب كاردينال الجزائر منها ٣٠ ألف فرنك سنويًا. وهكذا ضاعت واندثرت، وتحاول وزارة الشؤون الدينيّة والأوقاف اليوم إظهار ما بقي منها، وهي مشكورة على ذلك. ■

الحواشي

١- تنظيم الإسلام للمجتمع: ١٦٨.

٢- التعريفات:١٣٢.

٣- المعجم العربي الأساسي (لاروس): ١٣٢٧.

٤- التعريفات: ١٣٢.

٥- فقه السنة : ٥١٥.

٦- معجم العلوم الاجتماعية:٦٤٦.

٧- المصدر نفسه: ٦٤٦.

٨- تنظيم الأسرة للمجتمع: ١٦٩.

٩- معجم العلوم الاجتماعية:٦٤٦.

١٠- الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية: ٢١٧.

١١- تنظيم الإسلام للمجتمع:١٦٨.

١٢- فقه السنة: ٥١٥، ٥١٦.

١٣- تنظيم الإسلام للمجتمع:١٦٨، ١٦٩، وقال الترمذي:" العمل على هذا الحديث عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم. لا نعلم بين أحد من المتقدمين منهم في ذلك اختلافاً، فقه السنة : ٣/ ٥٢٠.

١٤- فقه السنة: ٣ /٥٢١.

١٥- المصدر نفسه: ٥١٧.

١٦- تنظيم الإسلام للمجتمع:١٦٨.

١٧- النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني :١٤١.

١٨- تاريخ الجزائر العام: ٣/٤٢٢، ٤٢٣.

١٩- تاريخ الجزائر الثقافي: ١/٢٢٨.

٢٠- المصدر نفسه: ٢٢٩.

٢١- المصدر نفسه: ٢٣٠.

٢٢- المرآة: ٢٧١، ٢٧٣.

٢٣- هو أحد أخوة أربعة كلهم بحارة مهرة من جزيرة مدلين في اليونان، جاءوا لإنقاذ اللاجئين الأندلسيين ومساعدتهم ومواجهة القرصنة الصليبية في البحر المتوسط، وهم عروج وخير الدين ومحمد إلياس وإسحاق. اتصل بهم أعيان بجاية وعلماؤها لتحريرها من الاستعمار الإسباني فلبوا النداء وحرروها بعد استشهاد محمد إلياس، وجرح عروج، فاتصل بهم وفد الثعالبة من العاصمة لتحرير ما استعمر منها من الإسبان فلبوا النداء واستقبلهم السكان بحماس كبير، وسلموا القصبة لتكون مقرًا لهم. (٢) طهروا الجزائر من الإسبان وبعثوا ما سموه " دولة الجزائريين L etardes Algerins في سنة ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م. تمكن الإخوة الثلاثة من دحر الإسبان وعملائهم في مختلف المناطق إلى أن استشهد إسحاق في قلعة بني راشد، ثم عروج في سنة ٩٢٤هـ/١٥١٨م في الوادي المالح أو في بني يزناس وبقي خير الدين الذي قضى على رؤساء الطويفات التي كانت نحو ٢٠ دويلة، والتي ظلت تتصارع طوال قرن كامل والبلاد في حالة من الفوضى ما سهل للإسبان عمليات الاحتلال : وبهؤلاء الإخوة تكونت الدولة الجزائرية التي غيرت مجرى التاريخ الإفريقي (٣) (١) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان :٢/٩-١٠، أيضًا الجزائر في التاريخ (العهد الإسلامي) :٤٥٦. (٢)شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل ١٨٣٠م:١/٦٢، (٣) الدور الذي قامت به الجزائر في القرن ١٦ بالبحر المتوسط: ٢٩٥ /٣٠٣.

٢٤- تاريخ الجزائر الثقافي:١/٢٣٥.

٢٥- الكرغلي هو المولود من أب عثماني وأم جزائرية.

٢٦- تاريخ الجزائر الثقافي:٢٣٣.

٢٧- الحاج حسين باشا ميزمورتو كان نصرانيًا ثم اعتنق الإسلام، حكم الجزائر في المدة ١٦٨٣-١٦٨٨م. ووقعت عدة معارك بحرية بين الجزائر وفرنسا، تمخضت عن عقد معاهدة بين البلدين لمدة قرن، خرقتها فرنسا، فعادت الحرب من جديد، حيث أرسلت فرنسا عمارة تحت قيادة الماريشال ديمستري في ٢٦ جوان ١٦٨٨م لحصار الجزائر، فأطلقت عشرة آلاف قذيفة، فهدمت كثيرًا من المباني، ولكن الحاج حسين باشا صمد فرجع الفرنسيون خاسئين. هاجمت البحرية الجزائرية فرنسا وعماراتها البحرية بعنف، ثم وقعت مفاوضات أخرى، فقرر الحاج حسين الاعتزال على المفاوضات ليذهب إلى تركيا، ويصبح قائدًا عامًا لأسطولها. فتوفي في جزيرة شيكو التي انتصر فيها. وهكذا قضى حياته مجاهدًا في سبيل الله، تاريخ الجزائر الثقافي: ٢٣٤، أيضًا محمد عثمان باشا داي الجزائر ١٧٦٦-١٧٩١: ٤٤.

٢٨- تاريخ الجزائر الثقافي: ٢٣٥.

٢٩- هو كرد عبدي باشا حكم الجزائر من ١٧٢٤-١٧٣٢م، امتاز بقوة الشخصية ما حقق الأمن والاستقرار، في عهده تمكن الإسبان من احتلال وهران والمرسى الكبير على الرغم من المقاومة المستمية لمصطفى بوشلاغم، فلما علم الداي عبدي باشا بذلك حزن حزنًا شديدًا، جعله يمتنع عن تناول الطعام إلى أن مات جوعًا (كتاب محمد عثمان باشا):٤٩.

٣٠- الداي محمد بقطاش (١٧٠٧-١٧١٠) من أصل عربي.

يعد من كبار العلماء والأدباء. وجه كل طاقته لاسترجاع وهران من الإسبان فأرسل صهره وزان حسان على رأس قوة كبيرة لإمداد مصطفى بوشلاغم، فتم تحرير وهران وأسر أكثر من ألفي إسباني، وغنم المجاهدون غنائم عظيمة، وأرسل كبار الإسبان إلى الخليفة العثماني. تآمر عليه دالي إبراهيم مع بعض الجنود فاغتالوه. فاستولى على السلطة لمدة شهر فاغتيل. محمد عثمان باشا: ٤٧، ٤٨.

٣١- ومن أراد التوسع في هذا فليرجع إلى تاريخ الجزائر الثقافي :٢٣٥.

٣٢- ولد بأزمير سنة ١٧٢٥ من عائلة متوسطة . حلَّ بالجزائر جنديًّا، وترقّى ليصبح بايًا على قسنطينة في ١٧٧١م. ذاع صيته في مختلف البلاد، شارك في دحر الإسبان عن الجزائر العاصمة، وكان له دور كبير في توحيد القطر الجزائري ولا سيما في الجنوب بصفة نهائية، بنى كثيرًا من المساجد الكبرى المدارس العليا. قتل بمؤامرة دُبِّرت له بعد ٢٢ سنة من الحكم. وذلك أنه هو الذي نبَّه الداي محمد عثمان باشا إلى تآمر الخزناجي مع بوخريص وبوشناق على الاقتصاد الجزائري (محمد عثمان باشا:١٣٣-١٣٦، ومذكرات نقيب الأشراف أحمد الشريف الزهار: ٦٤.

٣٣- هو باي الغرب الجزائري محمد بن عثماني الكردي، كان متضلعًا في علوم العربية متبحرًا في علوم الدين والطب والصيدلة مشتهرًا بالعدل والاستقامة. شارك في دحر الإسبان عن العاصمة، وقام بالأعمال العظيمة كإنشاء المطامير لتخزين الحبوب؛ لتفادي المجاعات، وإقامة الجسور، وبناء المدارس والمساجد، وإيقاف الأوقاف عليها، وإنشاء المكتبات، وملئها بنفائس الكتب. أكبر مآثرة تحرير وهران نهائيًّا في ٢٩فيفري ١٧٩٢م، وبذلك أصبحت مركز بايلك الغرب، وظل في تعميرها إلى أن توفي ، محمد عثمان باشا:١٤٠-١٤٢.

٣٤- محمد عثمان باشا:١٤٠-١٤١.

٣٥- الجزائر في التاريخ (العهد العثماني):١٥٢.

٣٦- الجامع الكبير معماريًّا وتاريخيًّا :١١٤، ١٢٧.

٣٧- الجزائر في التاريخ (العهد العثماني):٥٣.

٣٨- الرحلة الورثيلانية (نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار):١١٠.

٣٩- مذكرات نقيب الأشراف:١٠٣.

٤٠- الرحلة الورثيلانية للورثيلاني: ٦٨٦.

٤١- تاريخ الجزائر الثقافي :١/٢٣٠.

٤٢- محمد عثمان باشا:١٤١.

٤٣- تاريخ الجزائر الثقافي : ٢٢٩/١.

٤٤- تاريخ الجزائر العام:٣/٤٢٤.

٤٥- المصدر نفسه: ٤٢٣.

٤٦- تاريخ الجزائر الثقافي:١/٢٣٠-٢٣١.

٤٧- المرآة: ٢٧٤.

٤٨- المصدر نفسه:٧٥، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥.

٤٩- تاريخ الجزائر الثقافي:٢٣١.

٥٠- المصدر نفسه:٢٣٤.

٥١- تاريخ الجزائر العام: ٣/ ٤٢٤.

٥٢- تاريخ الجزائر الثقافي:١/٢٣٨.

٥٣- تاريخ الجزائر العام: ٣/ ٤٢٤.

٥٤- تاريخ الجزائر الثقافي:١/٢٣٧.

٥٥- النظام المالي:١٤٢.

٥٦- تاريخ الجزائر الثقافي:١/٢٣٧-٢٣٨.

٥٧- النظام المالي:١٤٢.

٥٨- تاريخ الجزائر الثقافي: ١/٢٣٧-٢٣٨.

٥٩- النظام المالي:١٤٢.

٦٠- مذكرة إلى اللجنة الإفريقية (ضمن مذكرات أحمد باي):١٩٧.

٦١- السياسة الشرعية: ١٣٩-١٤٠.

٦٢- المصدر نفسه: ١٤٠.

٦٣- المقدمة لابن خلدون: ١٩٣.

٦٤- المرجع نفسه:١٩٤.

٦٥- المرآة:١٣٤.

٦٦- تاريخ الجزائر الثقافي:١/٢٤٢.

٦٧- المرآة:٢٧٤.

٦٨- النظام المالي:١٤٤.

٦٩- المرآة:١٣٥-١٣٦.

٧٠- هامش المرآة:١٣٦.

٧١- المرآة: ١٣٥، ١٣٦.

٧٢- هامش المرآة:١٣٦.

٧٣- مذكرة إلى اللجنة الإفريقية (ضمن مذكرات أحمد باي):١٩٦.

٧٤- تقديم كتاب مذكرات نقيب الأشراف:٩.

٧٥- المرآة:١٢٦.

٧٦- تاريخ الجزائر الثقافي:٢٤١.

٧٧- المصدر نفسه: ٢٤٢.

٧٨- هامش مذكرة أحمد بو ضربة:١٩٦.

٧٩- مذكرة أحمد بوضربة: ١٩٧.

٨٠- محمد عثمان باشا :١٤٢.

٨١- الجزائر في التاريخ:١٥٢.

٨٢- رائد في الجيش الفرنسي كان مترجمًا، استولى بحكم وظيفته على وثائق مهمة يتعلق بعضها بمجهودات صالح باي في إصلاح الأوقاف وتنظيمها والسهر عليها، ترجمها إلى الفرنسية ونشرها بالمجلة الإفريقية (R.Afrucaine) سنة ١٨٦٨م، وقد ترجمها إلى العربية سعيدوني والبوعبدلي في كتابهما السابق ذكره.

٨٣- المصدر نفسه: ١٤٣، ١٤٤، محمد عثمان باشا:١٣٤ ،١٣٥.

٨٤- شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل١٨٣٠م:١/ ٢٢٣.

٨٥- تاريخ الجزائر الثقافي: ١/ ٢٤٣.

٨٦- تاريخ الجزائر العام:٣/ ٤٢٦.

٨٧- الجامع الكبير:٤٢٦.

٨٨- تاريخ الجزائر العام: ٣/ ٤٢٦.

٨٩- النظام المالي:١٤٢.

٩٠- تاريخ الجزائر الثقافي: ١/ ٤٢٦.

٩١- تاريخ الجزائر العام:٣/ ٤٢٦.

٩٢- النظام المالي:١٤٣.

٩٣- تاريخ الجزائر الثقافي: ٣/ ٢٣٩، ٢٤٠.

٩٤- النظام المالي:١٤٣.

٩٥- تاريخ الجزائر العام:٣/ ٤٢٧.

٩٦- تاريخ الجزائر الثقافي: ٣/ ٢٣٨

٩٧- تاريخ الجزائر العام:٣/ ٢٤٧.

٩٨- النظام المالي:١٤٦، ١٤٧ ،١٤٨.

٩٩- تاريخ الجزائر الثقافي: ١/ ٢٣٩.

١٠٠- تاريخ الجزائر العام:٣/ ٤٢٩ -٤٣٤.

١٠١- الاحتلال الفرنسي للجزائر:٣٠٩.

١٠٢- المحاولات الاستعمارية لتقويض الإسلام في الجزائر: ٣٦٠.

١٠٣- تاريخ الجزائر العام:٣/ ٤٢٥.

المصادر والمراجع

١- **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان،** لأحمد بن أبي الضياف، تح. لجنة من كبار موظفي كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، تونس، ١٩٦٣م.

٢- **تاريخ الجزائر الثقافي،** لأبي القاسم سعد الله، ط١، ج١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

٣- **تاريخ الجزائر العام،** لعبد الرحمن الجيلالي، ط٧، ج٣، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزئر، ١٩٩٤.

٤- **التعريفات،** لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧١.

٥- **تنظيم الإسلام للمجتمع،** لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٥م.

٦- **الجامع الكبير معماريًا وتاريخيًا،** لعبد الرحمن الجيلالي، مجلة الأصالة، س٢/ع٨/. وزارة الشؤون الدينيّة، الجزائر، ماي، جوان، ١٩٧٢م.

٧- **الجزائر في التاريخ (العهد الإسلامي)،** لعطاء الله دهينة وآخرين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م.

٨- **الجزائر في التاريخ (العهد العثماني)،** لناصر الدين سعيدوني، والمهدي بوعبدلي.، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤م.

٩- **الدور الذي لعبته الجزائر في القرن ١٦ بالبحر المتوسط** لعبد الحميد بن أشنهو، مجلة الأصالة، س٢، ع٨، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ١٩٧٢م.

١٠- **الرحلة الورثيلانية، (نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار)،** لحسين بن محمد الورثيلاني، المطبعة الثعالبية والمكتبة الأدبية. ردوسي قدور بن مراد التركي، الجزائر، ١٩٠٨.

١١- **السياسة الشرعية،** لعبد الوهاب خلاف، ط٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧م.

١٢- **شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل ١٨٣٠م لمولود قاسم نايت بلقاسم،** ط١، ج١، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ١٩٨٥م.

١٣- **فقه السنة،** للسيد، سابق، ط١، مج٣، دار الشباب العربي، بيروت، ١٩٧١م.

١٤- **المحاولات الاستعمارية لتقويض الإسلام في الجزائر،** لعبد الحكيم الأربد، مجلة كلية الدعوة، ١٩٨٨م، ع٥، ليبيا..

١٥- **محمد عثمان باشا داي الجزائر (١٧٦٦-١٧٩١)،** لأحمد توفيق المدني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦م.

١٦- **مذكرات لنقيب الأشراف الحاج أحمد الشريف الزهار،** تح. أحمد توفيق المدني، ط٢، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠م.

١٧- **مذكرة إلى اللجنة الإفريقية (ضمن مذكرات أحمد باي)،** لأحمد بوضربة، تر. محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٣م.

١٨- **المرآة،** لحمدان بن عثمان خوجة، تر. محمد العربي الزبيري، ط٢، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ١٩٨٢م.

١٩- **المعجم العربي الأساسي (لاروس)،** المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٩م.

٢٠- **معجم العلوم الاجتماعية،** المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.

٢١- **المقدمة،** لعبد الرحمن بن خلدون، دار العودة، بيروت.

٢٢- **الملكية،** ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧م.

٢٣- **النظام المالي للجزائر أواخر العهد العثماني (١٧٩٢-١٨٣٠)،** لناصر الدين سعيدوني، ط٢، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م.



أساليب بطولات المقاومة في تراثنا الشعبي

معتصم زكي السنوي
بغداد - العراق

تمهيد:

ليس الخيال الشعبي مجرد أداة من أدوات تضخيم البطولة، لأنه يعبِّر من زاوية رئيسة عن "شخصية الشعب الجماعية"، مهما تبدت هذه الشخصية المكتملة في الأسطورة حيث يكاد البطل الأسطوري يخلو من أي ذاتية محققة، فهو خلاصة نقيّة للجماعة، وحيث تعبر الأسطورة عن أبعاد غير محددة؛ لأنها تصوغ بطبيعتها صراعًا بين القوى الخارقة من جانب والقوى غير المتكافئة معها في الجانب المقابل... ويجسد الخيال الشعبي شخصية الشعب في مجموعة مرة أخرى، مهما برزت هذه الشخصية على دعائم الملحمة أو التراجيديا.

في الأولى يتميز البطل الملحمي بالعديد من سمات الفردية، وإن يكن متجاوبًا مع روح الجماعة، بل قد يكون لسانها أحيانًا، وفي الثانية يتصف البطل التراجيدي بخصائص الذات المفردة، التي تكاد تتحول إلى عالم خاص بها لا سبيل للجماعة إليها، ومع هذا لا تتخلص من "رواسب" الجماعة و"بقايا" روحها. وهكذا الخيال الشعبي ليس سياحة وهميّة في عالم الأحلام، بل هو أحد أشكال الروح الشعبية، وقد تجسدت في بطولات تتباين رموزها كلما اختلف الإطار الفني من قالب الأسطورة إلى الملحمة إلى التراجيديا. ونحن عندما نبحث عن البطولة في قصصنا الشعبي، لن نعثر على هذا الرمز في الأساطير العربية الموغلة في البداية والقدم، والبعيدة عن أن تكون المقاومة خامتها

الثرية بالمعاني والدلالات، كما أننا لن نعثر على هذا الرمز في التراجيديا التي يعرفها تراثنا - ولم يعرف معها بالطبع، ما يسمى بالبطولة التراجيدية. نحن أذًا أقرب ما نكون في موضوع بحثنا من منطقة الملاحم الشعبية، التي يفضل بعضهم أن يدعوها سيرًا لأبطال " قاوموا " بصورة من الصور التي عرفها عصرهم أو عصورهم، ولا تبتعد من حيث الجوهر عن معنى البطولة في أدب المقاومة الحديث، ولا بد من أن نتصدى بالمناقشة لبعض الأفكار السائدة حول القضية قبل أن نعرض للسير ذاتها بشيء من التفصيل ... فالشاعر الجوال الذي أنشأ ملاحم اليونان والرومان والعرب لم يعد له مكان في حياتنا الحديثة، ومن ثم فإن الأبطال الذين ملؤوا وجدان آبائنا وأجدادنا قد انسحبوا من ميدان الخيال البشري الحديث فلم يعد لموضوعات الخوارق التي ألهبت خيال أسلافنا أي فرصة متكافئة لمنافسة خوارق العلم المعاصر.

تهديدات المدنية الحديثة لموروثاتنا الشعبية

انزوت "تهاويل" الخيال الشعبي أمدًا من الزمن، لم يطل كثيرًا، أمام مجموعة من العوامل أهمها: أن الإحساس بتهديد المدنية الحديثة لموروثاتنا الشعبية قد دفع نفرًا من العلماء إلى الحفاظ على عنصر الاستمرار في التراث الإنساني. وكذلك دعا ذيوع الروح القومية إلى أن تزيد كل أمة من ارتباطها بتراثها القومي المميز، وآخر هذه العوامل هو تقدم العلوم الاجتماعية، واتجاه العديد من ميادين المعرفة إلى دراسة الإنسان العادي في طبائعه وتقاليده الموروثة وفنونه، ولقد تجسدت هذه الموجة من الحرص على "المخيلة الشعبية" في الحركة الرومانسية الرائدة إبان القرن التاسع عشر في دعوتها للعودة إلى "نقاء حياة الريف، وتمجيد الحنين إلى الماضي، والدفاع عن تقاليد الآباء والأجداد.

الملحمة الشعبية همزة الوصل بين الماضي والحاضر

ولما كان عصرنا الحديث هو عصر الإنسان الذي تلمس كيانه الفردي في خضم حياته الجديدة، جنبًا إلى جنب الأمة، التي راحت هي الأخرى تتلمس خصائصها الذاتيّة المستقلة، فقد أصبحت الملحمة أو السيرة الشعبيّة أنسب الأشكال الأدبيّة الموروثة للقيام بدور همزة الوصل بين الماضي والحاضر لما تحمله في تكوينها الأصيل من سمات المزاوجة بين الخيال الشعبي في مرحلة متقدمة وما يحتاج إليه الإنسان الحديث من معنى "محدد" للبطولة الفردية البعيدة عن "أهوال" البطولة الأسطورية، ولا محدوديتها، والقريبة من صفات الأمة التي ينتمي إليها بطل الملحمة أو السيرة بكل ما تشتمل عليه من "تهاويل" الخيال الشعبي، بل إن إصرار علماء الفولكلور على اتخاذ عيناتهم من المأثورات الشعبيّة في حالة "حياة" وترك المأثورات الشعبيَّة الميّتة لعلماء الآثار واللغة والحضارة، إنما يؤكد ضرورة ذلك "الحبل السري" بين هذه النماذج وبطولات عالم اليوم... ومن هنا كان الأدب الشعبي تسمية علميّة دقيقة لما يضبطه منطق الاستعمال، وتحفظه الرواية الشفاهية. ومعنى هذا أنه أصبح أقرب ما يكون إلى التاريخ الشفهي لحياتنا العاطفية عصرًا بعد عصر، أو هو "الحجرة الخاصة للتأريخ" كما يقول العالم البلجيكي " روجيه بينو، فيها يضع العامة عواطفهم وخليط رؤاهم وحقائق وجودهم. أي إن ثمة فرقًا جوهريًّا بين التاريخ بمعناه العلمي والتأريخ الذي تشتمل هذه الملاحم أو السير على بعض صفحاته، فهذه لا تعتمد على الدقّة الوثائقيّة والموازنات

العلمية والاستقصاء، وإنما تعتمد أساسًا على خيال مؤلفها المجهول - أو المعلوم في أحيان نادرة - وخيال راويها المتنقل كأجهزة الدعاية أحيانا كثيرة، والمتلقين من أبناء الشعب الذين تختلف طبائعهم من جيل إلى جيل، ومن بيئة إلى أخرى.

رؤية نقديّة للملاحم والسير

لاقت الملاحم أو السير عنتًا شديدًا من القدامى والمحدثين على السواء، أما القدماء فقد وصفوها بالكذب حينًا، ظنًّا منهم أنها تدعي لنفسها كتابة التاريخ الصحيح، ووصفوها حينًا آخر أنها من باب الكفر نفورًا مما أبرزته من قيم تناقضت مع أهوائهم في كثير من الأحيان. هكذا يقول " السيوطي[1] في الجزء الثاني من الإتقان في حديثه عن العلوم المستنبطة من القرآن: " وتلمحت طائفة ما فيه من قصص القرون السالفة والأمم الخيالية، ونقلوا أخبارهم ودونوا آثارهم ووقائعهم حتى ذكروا بدء الدنيا أول الأشياء، وسموا ذلك بالتاريخ والقصص". ويورد "ابن كثير" في كتابه "تفسير القرآن الكريم: " وأما ما يذكره العامة عن الأبطال من السيرة المنسوبة إلى دلهمة والأمير عبد الوهاب والقاضي عقبة فكذب وافتراء، ووضع بارد وجهل وتخبط فاحش". ويمكن القول إن هذا الموقف الصارم من الملاحم أو السير الشعبيّة كان في جوهره موقفًا اجتماعيًّا معاديًا " للعامة" من الناس، وهو الموقف الرجعي نفسه الذي اتخذته أجيال لا حصر لها من أساتذة الأدب الرسمي الذين ألقوا في روع الناشئة عصرًا بعد عصر " أن فقه اللغة وآدابها المحفوظة بين جدران متاحفهم هي وحدها "الأدب"، وما عداها رجس من عمل الشيطان وأتباعه من "العامة"... على أن هناك موقفًا آخر يتسم بصفات رد الفعل العنيف الذي يعتمد على التضخيم والمبالغة، سواء في اتجاهه القائل إنه " لا تراث قصصيًّا لنا على الإطلاق، وأن القصة الغربية هي ميراثنا الوحيد، أو في اتجاهه القائل إن هذا التراث من الملاحم أو السير الشعبية هو مصدر الأصالة شبه الوحيد فيما يكتبه قصاصونا المعاصرون من قصص، وأن هذا التراث يكاد أن يصل في اكتماله درجة لا تقل أهمية عن اكتمال قصص العرب. ويعبر عن هذا الموقف الأخير في مثابرة ودأب جديرين بكل إعجاب وتقدير مجموعة من الشباب المتخصص بتقديمهم دراسات نظرية بالغة القيمة - وفي تجاربهم التطبيقيّة التي صاغت القصص القديم صياغة حديثة قادرة على توصيل النكهة الشعبية الأصيلة جنبًا إلى جنب الاستفادة العميقة بمنجزات التكنيك المعاصر... وهنا يمكن القول إن هذه السير صياغة عربية للملحمة الشعبية" مع الأخذ بنظر الاهتمام أن هناك فروقًا لا يستهان بها بين الملحمة اليونانية والرومانية والملحمة العربية، مع التأكيد من أنها "فروق لا ترتفع إلى مستوى الاختلاف النوعي، وإنما هي أقرب إلى الاختلاف البيئي والزمني الذي يمنح النوع الأدبي مذاقًا خاصًّا نابعًا من الأرض التي ولد فيها على الرغم من نسبة المشروع إلى النوع نفسه في مواطن أخرى، وعلى الرغم من الاعتراف سلفًا بأن الملحمة أو السيرة الشعبية تستلهم التأريخ من أحد الوجوه". وتستبعد التسمية المترتبة على هذه الصلة بينها وبين التأريخ، وهي التسمية القائلة إن السيرة "رواية تاريخيّة"، ولا الأخذ بالتسمية التي اقترحها الدكتور محمود ذهني وفاروق خورشيد بعنوان "الرواية الأم"[2] ، أو "الرواية السيرة" ذلك أنها تسمية تقترب من حدود رد الفعل العنيف المحذور منه... فإقامة الشرعية في علاقة النسب أو القربى بين القصة العربية المعاصرة والتراث القديم لا

أساليب بطولات المقاومة في تراثنا الشعبي

تحتاج إلى أن تكون السيرة بالذات بوصفها نوعًا مستقلاً عن الملحمة "أمًّا" للرواية الحديثة، وقد خرجت الرواية النثرية في الأدب الأوربي من جوف الملحمة الشعرية ... فالبنوة لا تتطلب المشابهة التامة إلى درجة المطابقة بين الأصل والفرع. ومن ناحية أخرى لا يفصل هذا الإلحاح على تهيئة عالم مستقل للسيرة يفصله عن الأدب الشعبي، إنما يحمل في طياته شكًا واضحًا في انتماء الأدب "الشعبي" إلى الأسرة الأدبيّة العامة، ويحمل ارتيابًا في قيمة المكانة التي يحتلها هذا النوع الأدبي بين بقية الأنواع. والسيرة أخيرًا- وفي أبسط تعريفاتها- هي هذا اللون من القصص الطويل، الذي يتراوح بين النثر والشعر ويدور حول البطولات والفروسية، فيشتمل من ثم على أشعار ملحمية كما يقول أحمد رشدي صالح[٣]، أو هي الملحمة، وقد ارتدت ثيابًا عربية، كما يفضل الدكتور عبد الحميد يونس[٤]، في دراسته الكبيرة عن " الهلالية"

عنترة بن شداد

يرجح بعض المؤرخين للأدب الشعبي أن سيرة عنترة هي أقدم الملاحم الشعبية العربية التي تصوغ رمز البطولة في مقاومة شعوب هذه المنطقة من العالم صياغة أقرب إلى التكامل القصصي بمعناه القديم، وعنترة من أحد وجوهه شخصية تاريخيّة توارثت نقلها كتب الأخبار والأدب، واقترنت حياتها بالفروسية والشعر، وهما قمة خصال العرب في ذلك الوقت. وسيرته تحكي أحداثًا تتخذ لها مكانًا في الجزيرة العربية، وما يقع على حدودها من مواطن وبلدان، وتتخذ لها زمانًا سابقًا على "النبوة" ولاحقًا لها"[٥]. وسيرة عنترة قصة عبد حرر نفسه، فحرر قبيلته، ثم حرر أمة العرب جمعاء، وهي إذًا ملاحم الحرية في ذلك العصر، وليست قصة "الغرام" أو "الشهامة" كما يذهب بعض أولئك الذين أساءوا إلى دراسة الأدب الشعبي، وإنما تنْحِتُ السيرة منذ بدايتها إلى نهايتها تمثالاً عظيمًا لمضمون بكر في التراث الإنساني، تنبه فاروق خورشيد ومحمود ذهني[٦] في كتابهما المشترك " فن كتابة السيرة" حين قالا: إن النضال ضد العبودية والتفرقة العنصرية هو المضمون السياسي للسيرة، وهو مضمون رائد نادت به السيرة منذ القرن الحادي عشر الميلادي، فكانت أول صرخة يجهر بها ضمير الإنسان بأن البشر سواء بغض النظر عن ألوان جلودهم وأصولهم العرقية، وهي النتيجة التي توصل أليها فيما بعد محمد مفيد الشوباشي[٧]، في كتابه عن " القصة العربية القديمة" موضحًا عنصر الصراع الطبقي الذي تبدى في كفاح عنترة من أجل الحصول على اعتراف قبيلته بشرعية نسبه إلى شداد وأهليته - بالفروسية والشعر وصحة النسب - للزواج من عبلة بنت عمه مالك. وهكذا لم تكن عبلة هدفًا في ذاتها، إنما كانت إطارا فنيًّا لهذا الهدف الذي أراده كاتب السيرة، وهو أن عنترة أولا رجل مظلوم يحاول استرداد حقه في الحياة، وهو ثانيًا رجل مصلح يحاول أن يدعم قواعد المساواة بين الناس، وهو ثالثًا فارس يطمح لأن يكون فارس الفرسان أو " أبا الفوارس" كما كانوا يدعونه أحيانًا، وكما صوره محمد فريد أبو حديد[٨]، في روايته المعروفة بهذا الاسم، وهو أخيرًا شاعر يطمح في أعلى مراتب الشعر التي كان يتصارع عليها شعراء ذلك الزمان، وهي أن تعلق قصيدته على الكعبة. ولقد أصاب معظمَ الدارسين للأدب الشعبي حيرةٌ كبرى في نسبة هذه السيرة إلى مؤلف ما، على الرغم من أن " المؤلف المجهول" لهذه السيرة أو تلك قد لا يكون فردًا من الأفراد، بل قد

يكون أكثر من مؤلف في أكثر من عصر في أكثر من مكان، بل إن الرواة والمتلقين على السواء يضيفون إلى السيرة على مر الأجيال ما يبعد بها كثيرًا أو قليلاً عن أصل بعينه ذي كاتب محدد، فمن قائل

إن الأصمعي[٩] هو مؤلف هذه السيرة كما جاء في مذيلة الطبعة الحجازية، ومن قائل إنه أبو المؤيد بن الصائغ الملقب بالعنتري كما جاء في بحث للمستشرق هامر بيرجستال بالمجلة الآسيوية، ومن قائل إنه الشيخ يوسف بن إسماعيل كما جاء في كتاب الأب لويس شيخو "شعراء النصرانية"، على أن المهم فيما أعتقد هو "الصياغة" التي تكاد أن تكون واحدة بين طبعة بغداد، والطبعة الشامية، والطبعة الحجازية، لولا "المقدمة" في هذه الطبعة الأخيرة، وهي تحمل نوعًا من "التفسير" الروائي للأحداث، كذلك النوع الذي تضمره الصياغات الحديثة للسيرة، كتلك التي قام بها أحمد عباس صالح في "روز اليوسف"، أو الصياغات الفنيّة، كتلك التي قام بها أحمد شوقي في مسرحيته الشعرية، حيث يميل إلى تفسير شخصية عنترة على ضوء الشهامة العربية، أو تلك التي قام بها محمود تيمور في قصته "حواء الخالدة"، حيث يميل إلى تفسير السيرة على ضوء قصة الغرام الكبير بين عبلة وعنترة . أما نحن فنميل إلى ما جاء في السيرة نفسها من أن عنترة بن شداد قد ولد لأمة من الإماء أسرها أحد فرسان بني عباس فدرج على حياة "العبد الأسود" منذ نشأته، وكان من الممكن لحياته أن تظل في طريق سيرها التقليدي كأي عبد آخر، لولا ما أبرزته طفولة عنترة من مظاهر القوة الجسدية، وما أبرزته الأيام من قوة شاعريته... ولكن أين مكان "العبد" من سادته الأحرار في قبيلة بنت مجدها على السيادة والحرية؟ فما كان له إلا أن شارك في بعض المعارك الهينة إلى جانب فرسان قبيلته، في الذيل من ركبهم، ولكن العين الثاقبة لفرسان بني عبس التقطت مظاهر الفروسية الكامنة في شخصية العبد، فأحبوه وأعرضوا عنه في وقت واحد، نال إعجابهم وحذرهم معًا. واستمرت جولاته معهم يحقق لقبيلته المجد، ولنفسه مزيدًا من الشعور بالقهر والغبن والاضطهاد، فلقد سلطت عليه فروسيته الأضواء، وكان من قبل مغمورًا لا يغمزه أحد بحسبه ونسبه أو لون بشرته. ومن ثم آلى على نفسه أن يمحو هذا العار" بفروسيته، فقدمها برهانًا لخصومه على أنه "حر"، وإذا لم يعترف الجميع بحريته وشرعية نسبه إلى شداد فإنه لن يشترك معهم في القتال"، فمن لا حقوق له لا مسؤولية عليه" كما صور موقفه بدقة فاروق خورشيد في "أضواء على السير الشعبية"[١٠]، وكان كاتب السيرة يود أن يقول إنه لا بد من تحرير الفرد أولا حتى يتمكن من المساهمة في تحرير المجموع، حتى إذا حارب في صف المجموع لا يهاجمه شعور المرتزق، وإنما يشعر بإحساس المواطن المناضل، وحين يقترب خطوة من هدفه في الحصول على شرعية النسب، يعتلج صدره بمشاعر فياضة نحو ابنة عمه عبلة فتتراكم أمامه الصعاب للزواج منها...وتظل القبيلة تراوغه بمغانم قوته في معاركها التي لا تنتهي، دون أن تمنحه الحق في الزواج من عبلة، ويحس أنه لا يزال دون "المقام" عند أهله وعشيرته، وبخاصة وقد تقدم إلى عبلة أحد أشراف القبيلة، هو الربيع بن زياد، فينطوي على أحزانه ويعتكف في بيت أبيه مؤثرًا الحياة مع رعى الأغنام والإبل على حياة الفروسية والشعر مع الذل والمهانة، وتعكس هذه المرحلة في سيرة عنترة النظام الاجتماعي السيئ الذي عاش العرب في ظلاله قبيل الدعوة الإسلامية، وما يتسبب عن هذا

أساليب بطولات المقاومة في تراثنا الشعبي

النظام من تفسخات وعقد نفسية تحتمها المشاعر الطبقية والسيادة الارستقراطية التي تصنف الناس إلى ألوان وأجناس، وتجعل للصفات الجسدية - كاللون والشكل- ومن الصفات الوراثية - كوضع الأم الاجتماعي - أهمية تفوق تلك الخصائص الذاتية، التي تؤهل الفرد في المجتمع السوي للحصول على ما يريد، كما يذهب مؤلفا " فن كتابة السيرة الشعبية" في قولهما إن الأهداف التي يسعى إليها عنترة ليتحرر يكاد ترمز إلى أهداف المجتمع العربي في التحرر من ربقة التقاليد الخاطئة والنظم التي تحد من انطلاقه وتطوره. ولكن عنترة كما يؤرخ له صاحب السيرة، قد أودعه الله سرًّا خفيًّا" يدفعه إلى القتال دون أن يحل به التعب، في حين يسقط خصمه منهوك القوى. وهي الصفة التي يتمتع بها معظم أبطال الملاحم في الشرق والغرب، وهي الخاصيّة التي تحسم "المعركة" بين البطل الشعبي وغيره من فرسان الجانب المناوئ له سواء كان قبيلة أخرى أو وطنًا آخر، يجسد معنى الشر" دائمًا"؛ لأن البطل الملحمي ينتصر لمعنى " الخير" دائمًا، وربما كان هذا هو السبب - والنتيجة أيضًا - في أن يودعه الله " سرّه الخفي". ويتمثل هذا الخير في سيرة عنترة حين ينهي إليه الفارس عمرو بن ود العامري نبوءة عظيمة هي أنه سيمهد بسيفه وفرسه لمجيء الرسول، فيطهر به الأرض من رجس "الأشرار". ويعود عنترة إلى امتشاق السيف امتثالا لدعوة قبيلته واعترافها بنسبه وتزويجه من عبلة، ولكنه يضع لنفسه هدفًا جديدًا؛ إذ لا يكفيه أن يكون فارسًا لقبيلته وحدها بعد أن بز كل فرسانها، بل عليه أن يناضل فرسان بقية القبائل حتى يفوز بتعليق قصيدته على الكعبة فيركع لها سادة العرب، وتذكره الأجيال هو وقبيلته وشعره مدى الدهر. وفي صراع هادر بالمبارزات العنيفة يعترف له الفرسان جميعًا بزعامته، ويعلقون قصيدته، ولا يكاد يختتم حفل النصر حتى يسرع إلى مجلسه من يخاطب الجمهور الحاشد قائلاً إن فارسًا من بني عبس هو الذي يشق الطريق الوعر إلى من هو أعظم منه قدرًا في تأريخ العرب. ويتأكد لدى الجميع أنها "الرؤيا النبوية"، وأن عنترة هو الفارس المقصود. ويخوض عنترة بعدئذ معارك هائلة بينه وبين المتآمرين عليه لخطف عبلة، أو خطف فرسه "الأبجر"، أو كسر سيفه، أو قتل أشقائه وصحبته، وأسره هو عديدًا من المرات، ولكن مضمون القتال يختلف من مرحلة إلى أخرى، فلا يعود مضمونًا ذاتيًّا كما كان قتاله مع قبيلته للحصول على حريته، ولا يعود مضمونًا قبليًّا كما كان قتاله حينًا مع القبائل الأخرى حين تهم بغزو بني عبس، وحينًا آخر حين تهم بنو عبس بغزو القبائل الأخرى، فهو في الحالين مع قبيلته ظالمة أو مظلومة. ولا يعود مضمونًا إنسانيًّا عامًّا حين يلبي صرخة امرأة مستضعفة، أو يخف إلى نجدة فارس مهزوم، أو يستجيب إلى جارة صديق ملهوف، كما لا يعود مضمونًا لا غاية له سوى التكسب وإحراز الشهرة والمجد، حين "يمنح " نفسه لمن يطلبه خارج الديار، ملكًا ضد ملك، وإمبراطورية ضد إمبراطورية. إن السيرة مليئة بالمواقف التي تصور عنترة كما لو كان " بلطجيًّا" يشهر السيف على عروس فوق هودجها في الصحراء، ويتزوج منها عنوة، وتصوره مرة أخرى جنديًّا"مرتزقًا" في جيش كسرى ضد الروم... ولكن هذه المواقف لا تجري بمعزل عما يجري في موطنه من أحداث. وهذه الأحداث وحدها هي التي تكفل لعنترة صورته الحقيقية فارسًا يذود عن أمة العرب. ونحن لا نتوقع بطبيعة الحال أن يكون "مناضلاً قوميًّا" بالمعنى الحديث

لهذه العبارة، فلم يكن عصره عصر القوميات، ولا نتوقع من إطاره الملحمي صياغة واقعية للتأريخ، فالجانب الخيالي من الملحمة يسلحه بإمكانات خارقة للانتصار على خصومه، ولكنها ليست إمكانات أسطورية تجعل منه نطفة من روح الجماعة التي ينتمي إليها فحسب، بل هو " فرد" يعكس روح الجماعة مستقلاً بفرديته التي تنقلت من الذاتية المحضة إلى القبيلة الضيقة إلى أرض العرب كلها - أي الجزيرة العربية - ولولا أن الشام كانت ضمن مملكة الروم، والعراق ضمن مملكة الفرس لكانت العنترية صياغة"جاهلية" للفكرة العربية الشاملة. فقد سافر إلى السودان والحبشة عبر حدود اليمن بعد معارك هائلة بين الشمال والجنوب، وانتصر فيها عنترة للشماليين من أهله. وفي الحبشة يستدل على خاتمة مذهلة لنسبه المفقود وهو أن أمه هي بنت النجاشي ملك الأحباش، وكان شداد أبوه حازها مع الإماء مصادفة. وهكذا يتوج الاعتراف بشرعية نسبه إلى شداد وبشرعية هذا النسب من جهة الأم إلى أحد الملوك، وكأن مؤلف السيرة قد خاف على بطله مظنة الأجيال المتلقية للملحمة والمتجاوبة معها أنه يحبذ " القوة وحدها سبيلاً إلى الفروسية سواء تمثلت في السيف أو الشعر، وإنما هو" يعيد" عنترة إلى الوضع" السليم" في نظره، إلى الطبقة الأرستقراطية في المجتمع القديم خوفًا من أن يتوارث المعاصرون والقادمون هذا " التقليد" غير الجائز، والأقرب إلى أن يكون " استثناء" لا قاعدة عامة. وحين يعود عنترة من معركة طويلة ثبت فيها ملك قيصر كما سبق له أن ثبت ملك كسرى، يلقى مصرعه بسهم قاتل من فارس لقي الهزيمة المرة ثلاث مرات على يديه في آخرها أفقده بصره ونور عينه. وتتولى البقية الباقية من أولاده وأخواته وصحابه المهمّة التأريخيّة الأصيلة في السيرة، وهي الدخول في الإسلام والدفاع عن الدين الجديد، فعنيترة إذ تعتنق الإسلام إنما تجسد الامتداد المفترض لعنترة الذي توغل به المقدمة الحجازية إلى إبراهيم، وتنتهي بمن ولدوا من صلبه في حضن الإسلام، وكأن الملحمة تجسد رمزًا تأريخيًّا للبطولة، يتقلد فيها الفارس العربي مهام نضاله بطلاً للمقاومة العربية في أرضها البكر، على أن النهاية الفاجعة لعنترة ليست نهاية تراجيدية، فهو لم يمت نتيجة بذرة سلبية كامنة في تكوينه الذاتي الأصيل، وهو لم يمت فانهار معه كل شيء، بل هو قد مات في " شيخوخته" أولاً؛ أي بعد أن أدّى واجبه في الحياة كاملاً، وقد مات بسهم غادر ثانيًا، فلم يقتل في مبارزة مكشوفة يسقط بعدها صريع الانكسار الشخصي، وقد مات أخيرًا وهو عائد من حلبة قتال انتصر فيها لغيره بعد أن انتصر لأمته انتصارًا جزئيًّا في البداية، ضد اليمن تارة، والشام أخرى، والعراق ثالثة، ثم انتصارًا شاملا ضد الفرس والروم.

الصحصاح والصراع العربي

تعد سيرة " ذات الهمة " السيرة التالية تاريخيًّا لسيرة عنترة بن شداد؛ لأن أحداثها تمتد عبر الزمان من العصر الجاهلي حتى أواخر الدولة العباسية ، فهي من هذة الزاوية تبدأ من حيث انتهت سيرة " عنترة "، ثم تتطور إلى أن تصل في خاتمة المطاف إلى حكم الخليفة الواثق . وفي السيرة ما يبرهن على سبيل القطع بأنها تالية لسيرة عنترة، لما تتضمنه من أوصاف للبطولة تطابق أوصاف عنترة، وتتخذ من اسمه آية لها، وكذلك بطل السيرة يشبه فرسُه الأبجر فرس عنترة. والسيرة في جزئها الأول وهو مقدمة طويلة تدور حول الصحصاح فارس بني كلاب، جد ذات

الهمة، تكاد ترادف صورة عنترة، بل إن شخصية العبد في هذه السيرة تشبه إلى حد كبير شخصية شيبوب شقيق عنترة. وهكذا لا مفر من وضعها في المكان التالي تأريخيا لسيرة عنترة بن شداد، وبخاصة أنها تعالج في إطارها القصصي ذلك النوع من الصراع الذي دار بين العرب في جهة والروم في الجهة الأخرى حول تثبيت الحدود بين الدولتين الكبيرتين والسيادة في الوقت نفسه على منطقة البحر الأبيض، والصحصاح - بطل المقدمة الطويلة لسيرة الأميرة ذات الهمة - ينتهي نهاية فاجعة بعد أن يتوج ملكًا للعرب على يد أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان، ولذلك كان هو البطل الذي يمكن أن يجذب أنظار المحدثين، فقد صاغ قصته عباس خضر صياغة حديثة - هي التي نعتمد عليها في هذا البحث - وفي تقديمه للقصة يقول " حرصت على تصحيح النظرة الإسلامية إلى علاقة المسلمين بالمسيحيين وأهداف الكفاح الإسلامي العربي ضد أعداء العرب والمسلمين، وهو في الحقيقة - وطبقًا لروح الإسلام - كفاح يرمي إلى ما نسميه الآن بالتعايش السلمي"... ومعنى هذا أن الكاتب " الحديث" لهذا الجزء من السيرة قد سمح لنفسه بالتصرف في الأصل بما لا يسيء إلى هذا الأصل في جوهره، وربما كان الاختلاف الأول بين هذه السيرة وسيرة عنترة أن شخصية عنترة التي تدور من حولها الأحداث هي شخصية تأريخيّة في حين تعتمد سيرة الأميرة ذات الهمّة وجدّها "الصحصاح" على شخصيات خياليّة تحتل مركز الصدارة في الملحمة، أما الشخصيات التأريخيّة فتحتل المراكز الثانوية، ولكنها - بعد ذلك - هي قصة شعبية يمتزج فيها التأريخ بالخيال الشعبي امتزاجًا يصعب أن تمسك بالخيط الرفيع الذي يفصل بين الحقيقة والخيال،

وتبدأ قصة الصحصاح - كما أعاد صياغتها عباس خضر عن الأصل الشعبي، الذي يرجح الدكتور فؤاد حسنين في كتابه الرائد" قصصنا الشعبي" أن مؤلفه هو "نجد بن هشام الهاشمي الحجازي- منذ أن تمكن الملك الغطريف من أن يهزم أباه الفارس جندبة، وأن يحصل على مهرته" مزنة"، فانتهت حياة جندبة من بعدها، ونقل زعامة قبيلته " بني كلاب " إلى شقيقه " عطاف". ومات تاركًا ابنه الصحصاح وأمه في رعاية أخيه وزوجته وابنته "ليلى" ويهيم الصحصاح منذ صباه بابنة عمه ليلى، فترى أمه في هذا الغرام تطاولاً من ابنها الفقير، ولكنه يجيبها " ليس الفقر عيبًا" وأن الذي سلب منا الغنى فيما سلف قادر أن يجود علينا ويعيد علينا عزنا". ويقع عمه في حيرة كبيرة، فهو يحس نحوه بخشية أن يطالب بعرش الزعامة على القبيلة فيما بعد. ولهذا فهو يباعد بينه وبين ابنته، ويكيد له المرة بعد الأخرى، إلى أن كانت المرّة الأخيرة التي تظاهر فيها بموافقته على تزويجها من الصحصاح، بشرط أن يحصل على مهرها الغالي من الجواهر والأنعام. ويخرج الصحصاح إلى البيداء بنيّة أن يغير على بعض القبائل الغنيّة فيسلبها مهر ليلى، ولكنه يفاجأ بنفسه يسلك في الصحراء على نحو مختلف، سلوك الفارس العربي الذي يثأر للضعيف المهزوم، ويثأر لأبيه من الغطريف، ويسترد مزنة. ويثأر من قبيلة من قطاع الطريق إلى بيت الله الحرام، كادت أن تنهب ابنة أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان، وهي في طريق عودتها من الحج. ودعته الأميرة إلى زيارة والدها الخليفة في قصره بدمشق، وقدمته إلى قومها بوصفه" حامي الديار من الأشرار"، فأكرم عبد الملك بن مروان وفادة الصحصاح ومن معه، وطلب إليه أن يستعد لواجب أكبر إذا دعت الظروف، وهو

صد العدوان الرومي على دولة العرب من ملك "القسطنطينية" الذي يغير على الثغور أحياناً لكي يستولي بجيوشه على بلاد المسلمين ويستذل أهلها. وتطورت هموم الصحصاح واهتمامه، وأضحى يولي عناية خاصة لفكرة "الجهاد في سبيل الله وأرض المسلمين"، وينعى على العادات الجاهلية والعصبية القبلية مما لا تزال بقاياه متفشية بين قبائل العرب في صحراء الحجاز، وحتى يحين الحين لمواجهة " كلب الروم" قرر الخليفة أن يتولى الصحصاح إمارة العرب في البادية بدلاً من مروان بن الهيثم، ليخضع القبائل العاصية، وينشر الأمن والعدل في ربوع البادية، ويؤمن طرق الحجاج بين الشام والحجاز" وأن أصعب ما سيواجهك في مقاومة القبائل أن الأمر لا يحتاج إلى الشجاعة في القتال فقط، بل يحتاج كذلك إلى الحيلة وحسن السياسة وتأليف القلوب". وأرسل معه ابنه " مسلمة" ليألف معه الحياة الجديدة، حياة الحكام. وفي تلك الأثناء كان عمه "عطاف" قد خانه واتفق مع "حريث" من بني كندة أن يتزوج من ليلى ما دامت أخبار الصحصاح لا تنبئ عن حياته أو موته. ولكن الصحصاح يجيء ولمّا يكن حريث قد عانق ليلى بعد بأخذها له زوجة، ويغفر لحريث وعمه والجميع، ويقيم المآدب، ويمنح العطايا. ثم علم الأمير المخلوع" مروان بن الهيثم: ما كان من أمر الخليفة والصحصاح، فقرر أن يسترد إمارته بالقوة، وحينئذ تطوع من رعيته فارس يدعى آفة الدنيا للقيام بهذه المهمَّة، فقال مروان: إن القدوم على الأهوال بغير كشف الأحوال ما هو إلا من فعل الجهال، ولكن آفة الدنيا لا يلقي بالاً إلى هذا القول ويمتشق الحسام ويركب حصاناً أشهب ويتوجه سرًّا إلى مكان الصحصاح، وهناك يتولى الرجال تأديبه، هو وسيده من بعده، ويقر الجميع بإمارة

الصحصاح، ومرة أخرى يصفح ويمنح العطايا، ويقبل اليوم الموعود، فقد بعث الخليفة برسله إلى مختلف الإمارات بنداء موحد، مؤداه أن كلب الروم أغار بجيوشه على ثغور المسلمين واعتدى على أهلها وضرب ديارها، وعلى فرسان العرب أن يهبوا إلى الذود عن حياض الإسلام والمسلمين. وفي قصر الخلافة أعلن أمير المؤمنين أن مسلمة ابنه هو نائبه، وأن الصحصاح هو قائد جيوش المسلمين"، وأوصيك ياصحصاح بالمشردين من أهل الديار، الذين نهبت أموالهم، وأخرجوا من ديارهم، وأصبحوا لا مأوى لهم ولا طعام لديهم". وخرج الصحصاح ومسلمة في مائة ألف مقاتل للقاء جيش أرمانوس ملك الروم الذي حشد للغزو " مائتي ألف فارس" يتقدمهم أكبر قواده" أشمونيس" و"مقلاعوس". ثم سأل الصحصاح نفسه " أليس الذي تفعله هذه الجيوش الغازية المعتدية المخربة مثل ما كانت تفعله بعض القبائل، مع فارق يسير، هو أن هذه تزاول اعتداءاتها في محيط ضيق، وتلك ترتكب شناعاتها في المحيط الواسع بين الأمم والدول؟" وأحس وهو يفصل الرقاب عن أجساد فرسانها الروم أنه إنما يقتل " لينشر الحق ويمحق الشر"، فانتصر الحق وارتدت جيوش الروم مدحورة بعد أن لقيت حتفها في البر والبحر، ولم يتبق منها سوى القليل العاجز. ولكن الفرسان العرب لم يأمنوا للروم، فتعقبوهم حتى عقر دارهم، وسقطت بعد نضال عنيف" القيسارية" مركز مليكهم الذي استعان على العرب بكراز القرطبي أبرز فرسانه، و" عملاق" ملك الأفرنج المتوّج، و" بخطوس" ملكة الكرج... ولم يفلح سعي أرمانوس لتسليم يحفظ ماء الوجه فلقي مصرعه هو وقواده، ودخلت الجيوش العربية ترسي دعائم حكم عادل، ثم عادت إلى الشاطئ العربي بعد أن

أمنت ثغوره من عدوان الروم وغزواتهم. وتنتهي هنا" القصة" التي أخذها عباس خضر عن سيرة الأميرة ذات الهمة، مكتفيًا بسيرة جدها الصحصاح عند هذا الحد، الذي يكتمل في الأصل الشعبي بأن ليلى زوجته قد أنجبت له ولدًا دعاه "ظالمًا"، ثم تزوج من فتاة أخرى أنجب منها ولدًا دعاه " مظلومًا" ثم فر والتحق بدير أقام فيه مدة من الزمن، قرر بعدها العودة إلى ليلى، غير أن وحشًا افترسه في الطريق، ولم ينج إلا حصانه الذي واصل السير حتى جاء إلى بني كلاب، فأدركوا أن الصحصاح مات. وتنتهي قصة "الصحصاح" لتبدأ السيرة قصصًا أخرى مع أولاده وأحفاده. ومرّة أخرى نقول إنه إذا كانت سيرة عنترة تعكس صراع العرب مع الفرس والروم، فإن سيرة ذات الهمة - والصحصاح في مقدمتها - تعكس صراع الأمة بكاملها تجاه الغزو الأجنبي "، الموقف الذي يمكن تبسيطه بأنه صراع الدولة الإسلامية أمام دولة الروم المسيحية الكبرى"، كما يقول فاروق خورشيد. ومرة أخرى كذلك، نقول إن رمز البطولة في مقاومة الفرسان العرب لم يكن هو الرمز القومي الذي عرفته عصور تالية للعصور التي أثمرت الملاحم الشعبية. وإنما كان "الدين" و"الأرض" و "اللغة" هي المزيج المعقد، الذي يخلق شعورًا واحدًا مركبًا في نفسية العربي، تدفعه إلى النضال حتى الموت. وقد كانت هذه العناصر الثلاثة بمنزلة " القومية" في مفهومنا الحديث، فالإسلام هو "وطن" الفارس وعقيدته ولغته، ومقاومة الغزو المسيحي الرومي، هي في صميمها مقاومة العدوان ضد الأرض التي يملكها المسلمون. ولم يكن البعد الاجتماعي في قصة الصحصاح أقل وضوحًا منه في سيرة عنترة، فقد نشأ فقيرًا ودافع عن الفقراء وارتبط بهم في حياته ونضاله، ولم يكن الدفاع عن الإسلام وأرض المسلمين ولغتهم إلا دفاعًا عن "الفقراء" وحياتهم... وتلك هي القيمة الرئيسة في قصة "الصحصاح". قد تبرز في سيرة ذات الهمَّة بعد ذلك قيم أخرى كالمساواة بين الرجل والمرأة في السراء والضراء، وهي القيمة التي تثبت ريادة الملحمة العربية في تبني أكثر الأفكار تقدمًا، ولكن تظل قضية "الفقر" هي المضمون الأشمل للسيرة كلها، ويظل الصحصاح بطلاً وفارسًا عربيًّا من أبطال المقاومة العربية وفرسانها بقدر ما تجسد قصته في سيرة ذات الهمّة هذا الرمز الاجتماعي الكبير.

الظاهر بيبرس ووحدة العرب

يضع الباحثون في الأدب الشعبي سيرة " الظاهر بيبرس" في مكان تال مباشرة لسيرة الأميرة ذات الهمَّة، من ناحيتي المرحلة التأريخيّة، التي تصورها والزمن الذي كتبت فيه على السواء، فالظاهر بيبرس - بوصفها ملحمة شعبية - تقفز من العصر العباسي الثاني إلى الأيوبيين لتقف عند الحروب الصليبيّة في العصر المملوكي، ولعلّه من المهم أن نفرّق بين علاقة هذه السيرة بالتاريخ، وعلاقة غيرها به... فعنترة مثلاً شخصية تأريخيّة - أو واقعية إن شئنا الدقّة؛ أي إن له وجودًا حقيقيًّا في الحياة الجاهلية كواحد من الفرسان العرب. ولكن ما كان صيته ليذيع لولا ما أضفته عليه السيرة من خوارق البطولة في الفروسية والشعر. أما سيرة ذات الهمَّة فأبطالها الرئيسيون من إبداع الخيال الشعبي، في حين تؤدي الشخصيات التاريخية أدوارًا ثانوية. في سيرة الظاهرة بيبرس يختلف الأمر، ذلك لأن التاريخ ينقل لنا صورة معينة للظاهر على أنه واحد من حكام المسلمين لا بطل مغوار فحسب، ومعنى هذا أن "الصورة التأريخيّة"

لهذا النموذج أكثر دقّة ووضوحًا وتفصيلاً من الصور التأريخيّة الأخرى، التي لم يكن أصحابها من الولاة أو الأمراء أو الملوك أو الحكام. ومع هذا لا تصلح الملحمة الشعبية بطبيعتها وثيقة تأريخيّة وإن تطابقت في بعض أجزائها مع وثائق التاريخ تقول إن مملوكًا يدعى بيبرس نقل إلى حلب، وبيع في القاهرة، واشتراه الملك الصالح أيوب حين ظهرت مواهبه، فعينه في إحدى الوظائف، وظل يتدرج في المناصب حتى أصبح قائد فرقة المماليك التي كان لها الفضل الأول في صد حملة لويس التاسع عن مصر. ثم تولّى بيبرس عرش مصر بعد موت المالك الصالح، وقتل ابنه توران واغتيال أيبك التركماني وتآمره مع بعض المماليك في مصرع قطز في أثناء ذهابه إلى الصيد في طريقه إلى مصر، وانتخب قواد الجيش والأمراء بيبرس سلطانًا. وحاول حاكم دمشق أن يناوئ الظاهر بيبرس مطالبًا بالسلطنة، ولكن أعوان السلطان الجديد تمكنوا من القبض عليه. وكانت الديار المصرية والشامية محاطة بالأعداء من كل جانب. ففي الشمال يربض ملك أرمينية، وفي الغرب تكمن القوات الصليبية على الساحل الشامي، وفي الداخل جماعة الحشاشين، وفي الشرق المغول يطلبون الثأر. والنوبيون في جنوب مصر لا يكفون عن القتال، وتمكن الظاهر بيبرس من أن يكتسح هؤلاء الأعداء جميعًا، الواحد بعد الآخر، وكان يعود من جولاته الحربية في الخارج؛ ليصلح من حال البلد في الداخل فاشتهر عنه العدل ومجافاة الظلم والانتصار للفقراء والمساكين إلى أن مات عام ٦٧٦هـ، وكانت ولايته عام ٦٦٧هـ؛ أي إنه أمضى نحو عشر سنوات فوق عرش مصر، وهنا ينتهي التأريخ لتبدأ السيرة الشعبية عملها، فتجعل من هذه الشخصية التأريخيّة محورًا قصصيًّا للملحمة، وتصل بنسبه إلى بيت ملكي من خوارزم العجم، وتصف أحواله الصحيّة بالضعف، والعقلية بالذكاء، والروحيّة بحفظ القرآن. وتعقد الصلات بينه وبين أولياء الله الصالحين من أمثال المغاوري والسيد البدوي والسيدة نفيسة والسيدة زينب، أحيانًا يقومون له بدور البصيرة النافذة الهادية، يكشفون حجب الغيب عن عينيه، فيستنير بما سيجد في حياته من صعوبات ومكائد الأعداء، وأحيانًا أخرى يقومون بدور الظهير في الحروب، فهم يجيدون فنون القتال. وإذا كان القصاص الشعبي قد كتب وأفاض في ذكر الحروب التي قادها الظاهر بيبرس فإنه لا يذكر الجانب المظلم منسوبًا إلى بيبرس، بل إلى أعوانه، أما هو حين يدخل المكان غازيًا أو فاتحًا أو صادًّا للهجوم والعدوان فإن شغله الشاغل حينئذ هو الانتصاف لأهل الله من فقراء المسلمين، حتى لقبه الرواة بالعادل. وتضيف السيرة إلى صاحبها الكثير من الحوادث والشخصيات والمواقف، مما لا يتصل بالتأريخ في كثير أو قليل، وإنما لتنحو في ذلك نحوًا تعليميًّا تمجد فيه بطولة الفارس العربي الجديد، الذي ينشغل بهموم الغالبية المسحوقة من الشعب العربي، سواء تجسدت هذه الهموم في بلاء الغزاة وكوارث الفاتحين القادمين عبر البحار، أو تجسدت في بلاء المتآمرين والظالمين والمفسدين في طول البلاد وعرضها. وهكذا تدور السيرة حول شخصيتين غير الظاهر، هما جوان وشيحه. أما جوان فهو جاسوس صليبي، يتمكن من الوصول إلى منصب قاضي القضاة في مصر بعد أن تأهل لاعتلاء هذا المنصب بالدس والحيلة والتعلم، وهو يرمز إلى عنصر الشر القائم في بنيان الوجود، وتكاد القصة الشعبية أن تجسم فيه صورة إبليس ومثاله. وأما شيحة فهو الرجل الذي تسوقه الأقدار

ليخلص المسلمين من دهاء القاضي الجاسوس، حتى يكشف آمره على العالمين، ويلقى نهايته المحتومة. وهو يرمز إلى عنصر الخير القائم أيضًا في بنيان الوجود. على أن هناك شخصية أخرى تكاد تكون المقابل الموضوعي لشخصية جوان، هي شخصية عثمان بن الحبلى الذي نعرفه في بعض أجزاء القصة قريبًا إلى قلب بيبرس، لا يبرم هذا أمرًا دون مشورته، يدبر له جميع شؤونه ويخلصه من المآزق، وهو يتمتع بكفاءة من نوع خاص تعينه على كشف المؤامرات والحيل والدسائس، وتنير له الطريق ولايته وعلمه الباطن. ويكاد يكون في تواكله المؤمن وطيبته الكاملة وفتوته وشجاعته وقدرته الباهرة على السخرية، وذكائه رمزًا مجسدًا لمصر كلها كما يقول فاروق خورشيد في " أضواء على السير الشعبية". والقصة الشعبية تبدأ بأن حكيمًا يونانيًّا ممن يستشرفون الغيب سجل فعال أعداء الشعب العربي على صحائف من الذهب لصفرته وغلابته، تجسيمًا لتصاريف الشر، وجاء ابنه من بعده، فسجل وقائع العرب والمسلمين على صحائف من الفضة لبياضها وتجسيمها لتصاريف الخير، وكأن هذه الصحائف كلّها مذهبة ومفضضة تشبه "لوحة المقدور" فيما يقول الدكتور عبد الحميد يونس في كتابه "الظاهر بيبرس في القصص الشعبي"[11]. وتكاد تكون " حرية الإنسان في مواجهة مصيره" هي الإطار القصصي الذي تدور في حدوده الأحداث، فيقول الملك الظاهر لوزيره شاهين": كل شيء له أسباب، سبحان مسبب الأسباب، أهل السعادة مكتوبون، ومن يعارض مولانا في حكمه هذا الذي حكم به الإله القديم". وهكذا يصبح جوان هو الشخصية التي تعارض إرادة الله لتحقيق إرادة الشر، ويتحقق الشر أحيانًا، ولكن في نطاق العلم الإلهي الذي تبرزه السيرة في رؤى الأولياء. وهكذا أيضًا يصبح بيبرس هو الشخصية التي تنفذ إرادة الله لتحقيق الخير، مهما نجح الشر في تعويق هذه الإرادة وتكبيلها بكثير من القيود والهزائم. إلى أن يتآمر جوان تآمرًا مباشرًا على الظاهر بيبرس، فيعلن بهذه المؤامرة - دون أن يدري، على الرغم من كل الاحتياطات - عن شخصيته الحقيقية جاسوسًا للعدو الصليبي. ولا يخرج بيبرس لمواجهة الصليبيين إلا بعد أن يطهر مجتمعه الداخلي من أدران الفساد و"الشر" مجسمًا في الظلم الفادح الذي يقع على كاهل الفقراء ويصل إلى درجة الاغتصاب. ولا يخرج بيبرس كذلك إلى ملاقاة الصليبيين إلا بعد أن يرسي دعائم مفهوم جديد لمعنى العروبة والإسلام، فقد تعددت الأصول العرقية التي ينتمي إليها الحكام والولاة والأمراء والملوك والسلاطين الذين تعاقبوا في الجلوس على عرش مصر، حيث إن وحدة الجنس العربي لم تعد كما كانت في سيرة عنترة هي وحدة أبناء الجزيرة العربية، أو كما أضافت إليها سيرة ذات الهمَّة الشام والعراق...إن التيار الحضاري المشترك بين شعوب المنطقة التي نعرفها اليوم من الخليج إلى المحيط - منذ الفتح الإسلامي- قد صهر الأصول العرقية المختلفة في بوتقة الواقع النفسي للدين الجديد واللغة الجديدة والوحدة الجغرافية والكيان الاقتصادي المتقارب. وكلّها عناصر جنينية لما ندعوه اليوم بالقومية العربية. والظاهر بيبرس الذي انحدر من " عنصر" عربي هو الرمز الرائد لهذا "المفهوم" الجديد، ولا أقول "الواقع" الجديد؛ لأن هذا الواقع لم يتبلور ويتخذ شكله "القومي" النهائي إلا بعد ذلك بأزمان مديدة؛ أي إن رمز البطولة في مقاومة الظاهر بيبرس هو هذه المزاوجة التي تحدث بصورة ناضجة لأول مرة في

تأريخ الملحمة الشعبية، والمزاوجة بين كفالة الوحدة القومية وكفالة العدل الاجتماعي في مواجهة الغزو الأجنبي، وتلك هي القيمة الحقيقيّة التي جذبت مؤلفي الملاحم ورواتها إلى قصة الظاهر بيبرس في مواجهة الصليبيين، ولم تتجه أنظارهم إلى قصة بطل عظيم كصلاح الدين الأيوبي.

علي الزيبق... لص أم بطل؟

تواجه الدارسين في الأدب الشعبي مشكلة حقيقية إذا تصدوا لمعالجة سيرة " علي الزيبق"، فهم يجوبون مع البطل متاهات تأريخيّة لا ضابط لها ولا علامات طريق يدرك بها المسافر كم من المسافات قطع، ومن أين جاء، وإلى أين يتجه. ذلك أن مؤلف السيرة شاء أن يرمز إلى أحداث عصره بأسماء عصور خلت، فاستخدم ملوكًا كابن طولون وهارون الرشيد استخدامًا "روائيًا"، لا يعترف بالزمن، بل يسقطه من حسابه تمامًا. ومن ثم يميل أغلب الدارسين إلى عد الشخصيات التأريخيّة في السيرة مشجبًا علق عليها كاتبها أوزار عصره؛ ليتهرب من مواجهته الصريحة فحسب. ويميلون ثانية إلى القول إن سيرة علي الزيبق تأتي في الترتيب التأريخي - على الرغم من كل التشويش - بعد سيرة الظاهر بيبرس؛ لأنها تعالج بالقول والفعل مجتمع العصر المملوكي شكلاً ومضمونًا. ويكاد يكون المرجع الرئيس - إن لم يكن الوحيد - لسيرة علي الزيبق، هو ألف ليلة وليلة، وإن كانت هناك طبعة مستقلة لقصة "أحمد الدنف وحسن شومان مع دليلة المحتالة وبنتها زينب النصابة" ويلعب فيها الدور الرئيس "علي الزيبق المصري ابن حسن رأس الغول". وهو الشخصية التي نسجت مضمونها الفني في شكل حديث الصياغة التي نشرها يوسف الشاروني في روز اليوسف، والصياغة التي نشرها فاروق خورشيد في روايات الهلال. وتكتمل لقصة علي الزيبق مجموعة من المقومات التي يختلف بها اختلافًا جوهريًّا عن بقية الأبطال الشعبيين في الملاحم العربية، فهو لا يعتمد في بطولته على فروسية السيف أو الشعر، ولا يستلهم في طموحه الحب أو الملك، وإنما هو أحد أبناء الشعب المصري، الذين نشأوا في أحضان الحارة والزقاق واللصوص. وبطولته إذًا من بطولة "الرجل العادي" الذي طحنه الظلم والبؤس فآثر أن يحارب الطغاة بأسلحتهم، فتعلم اللصوصية ليسطو على اللصوص، سواء كانوا لصوصًا من أهل الشارع أو لصوصًا من أهل الحكم. ولقد كان العصر المملوكي بشكل عام نموذجًا لمجتمع الظلم والظلام الذي عم مصر في ذلك الوقت، وكان "اللص" علي الزيبق تجسيدًا موضوعيًّا أمينًا للبطل الشعبي الذي يتوسل بالحيلة والدهاء في النكاية بالظالمين. هكذا نراه طفلاً متمردًا منذ البداية، يغلق أبواب الكتاب الذي تعلم فيه، وأبواب السوق الذي كان يعمل فيه جده. وترسله أمه إلى الأزهر فلا يكف عن ممازحة معلمه إلى أن يطرد. ولا يجد مأواه وبغية أحلامه إلا في "الرميلة وقرة ميدان"، التي يقول عنها المؤلف:" وكانت تلك البقعة سهلة واسعة، وهي أعجوبة من عجائب الزمان، وفيها كانت تجتمع أرباب الشطارة والذلاقة. وكان يوجد هناك جميع ألوان الملاعب مثل لعب السيف والترس، وضرب الرمح والدبوس، والصراع وركوب الخيل والحرب ودواهي الشغربية والخداع". وفي هذا المكان وحده يشعر علي بالراحة النفسية العميقة، ويبز أقرانه في تعلم الحيلة والدهاء مستعينًا بذكاء فطري لا شك فيه. وفي هذا المكان يطلقون عليه لقب "الزيبق" أي القادر على إتيان العجائب والمراوغة والخروج من المآزق بسعة الحيلة وحدّة الذكاء والتمرس على أدوات "الشيطنة"

والدهاء. ويعلم من أمه أن أباه قتل على يدي صلاح الكلبي" مقدم الدرك " في مصر، يتوجه إلى أحمد الدنف في الإسكندرية ليسلحه بما يلزم في شؤون المؤامرات والخديعة، ويبدأ تحرشه بصلاح الكلبي هينًا يسيرًا في البداية فيسقط بين أنياب دهاته من الفرسان اللصوص. ولكنه ينجو بفضل أمه وشجاعتها، ثم يعاود جولته مع مقدم درك مصر متخفيًا تارة في صورة امرأة أو طبيب، مسافرًا أخرى مطالبًا بمكان صلاح الكلبي إلى أن يحصل على المنصب في النهاية. والسيرة تصور صلاح الكلبي هذا أقرب ما يكون إلى الشر المطلق في بغيه وظلمه وتنكيله بالمصريين، فالشخصية المملوكية لا ترمز إلى ما سبق أن رمزت به شخصية الظاهر بيبرس من انصهار للأصول العرقية التي صدرت عن بوتقة تفاعلاتها الأمة العربية. إن الحاكم المملوكي هنا رمز الاستعمار بالمعنى الحديث، وعلي الزيبق هو الرمز المقابل له، رمز البطولة في المقاومة الشعبية. ويقترب في الشبه من "سعيد مهران" في قصة" اللص والكلاب" لنجيب محفوظ، فسعيد ليس لصًّا بالمعنى التقليدي، بل هو بطل شعبي، أجهضت ثورته معوقات الحرية في وطنه، فانقلب متمردًا فرديًّا، وإن عكست فرديته بطولة الجماهير المقهورة. بهذا المعنى كان علي الزيبق بطلاً شعبيًّا ينفرد بخاصيّة الرجل العادي، الذي لا يأتي بالخوارق، وإن ركب الأهوال، ولكن من غير مساعدة من قوى خفيّة، وهي خاصيّة فريدة لم تعرفها السير الشعبية الأخرى " وما أشبهه بأبطال الأعمال الواقعية في أدبنا المعاصر" كما يقول فاروق خورشيد في مقدمة صياغته الحديثة للسيرة، ويبدأ مغامرته الجديدة في بغداد، ولكنه يتولى في طريقه درك الشام. وفي بغداد يلتقي دليلة المحتالة التي عزلت ببراعتها أحمد الدنف - الرجل الذي علمه في الإسكندرية أصول المهارة وحرفة الدهاء - واستولت هي على المنصب الذي فرغ بطرده. وهناك يداورها علي الزيبق ويحاورها إلى أن ينتصر عليها انتصارًا ساحقًا، تعترف له به وتوليه على الدرك، ولكنه يقع في هوى ابنتها زينب النصابة، فتستغل دليلة هذه الفرصة لترسل به إلى المهالك- ليحصل على المهر- لعلّه لا يعود منها، غير أنه ينجو من المكايد كافة التي دبرتها له. وتنتهي القصة بقتل دليلة وزواجه من زينب واعتزاله لدرك بغداد تاركًا مكانه لابنه.

ويبدو البعد الاجتماعي في السيرة هو البعد الغالب على تكوينها الملحمي، ولكنه في الحقيقة هو الوجه الآخر لرمز البطولة في مقاومة علي الزيبق - والشعب المصري معه- لمختلف مظاهر الغزو الأجنبي، الذي يبلغ طغيانه في ظل المماليك وحكمهم الظالم. وأن يكون علي الزيبق لصًّا، فإن هذه الصفة لا تقلل من بطولته أو تضعف منها؛ لأن لصوصيته فوق أنها حيلة فنيّة أراد بها القصاص أن ينتقم من الظالم بسلاحه نفسه، فهي أيضًا مضمون شعبي أصيل، يتواتر في الآداب العالمية الأخرى تحت عناوين مختلفة، تلتقي كلها في تعبير " اللص الشريف" الذي يأخذ من الأغنياء ليعطي الفقراء، ويدمغ المجتمع كله بالفساد، ونظام الحكم بالخلل والانهيار؛ لأنه قائم على السلب والنهب وانعدام الأمانة والضمير، وبخاصة إذا كان الحاكم غازيًا فهو يمرغ كرامة الشعب المحتل في الوحل، ويصبح علي الزيبق رمزًا لبطولة هذا الشعب - ولو عن طريق مُلْتوٍ كاحتراف السرقة والتآمر- في مقاومة الفساد.

سيف بن ذي يزن

على الرغم من أن سيرة سيف بن ذي يزن تكاد أن تكون جاهلية العصر من حيث استعارتها لأحد

ملوك اليمن في ذلك الوقت ليصبح بطلاً للملحمة الشعبية، إلا أن أغلب المؤرخين للأدب الشعبي وفي مقدمتهم الدكتور فؤاد حسنين يميلون إلى عد " التأريخ" في هذه السيرة أحداثًا خيالية، لا علاقة لها بالواقع، الذي يتناقض فيه اختيار البطل في الجاهلية واختيار غريمه "سيف أرعد" ملك الأحباش معاصرًا لنهاية العصر المملوكي؛ أي إن السيرة جمعت بين شخص وجد في القرن السادس الميلادي جنبًا إلى جنب مع شخص وجد في القرن الخامس عشر. ومن ثم لا علاقة لهذا "التاريخ الروائي" بذلك التأريخ الواقعي للمنطقة الذي تسجله الوثائق على نحو مختلف أشد الاختلاف عن التسجيل القصصي في سيرة الملك سيف. من هنا يميل فاروق خورشيد، الذي أعاد صياغة القصة الشعبية إلى موافقة الدكتور فؤاد حسنين، فيما أورده في كتابه " قصصنا الشعبي"[١٢]، من أن زمن الملحمة هو العصر المملوكي، وأن بيئتها هي مصر؛ لكثرة ما جاء في السيرة من كلمات وأسماء مصرية على الرغم من "الهالة الجاهلية" التي يحيط بها المؤلف أو المؤلفون هذه الملحمة. ولعل السيرة الشعبية قد عمدت إلى اختيار سيف بن ذي يزن من ذلك التاريخ القديم؛ لأنه الملك اليمني الذي اشتهر بمعاركه ضد الأحباش،وإجلائه عن اليمن اليهودية في ذلك الحين بمعاونة كسرى ملك الفرس، بعد أن رفض ملك الروم مساعدته؛ لاشتراكه في "المسيحية" كأديان وعقائد، وإنما كانت حربًا اقتصادية وسياسية في المقام الأول، حتى إن كسرى قد اشترط في مساعدته تلك للملك سيف أن يحدد له شيئًا شبيهًا بالجزية السنوية. والذي يعنينا أن اسم سيف بن ذي يزن اقترن على مر العصور والأجيال بهذه الحرب التي حررت اليمن من قبضة الأحباش، والتاريخ الواقعي يلقي شبهات كثيرة على علاقة الحبشة بالحروب الصليبية قرب نهايتها، وكيف أن علاقة الحبشة بمصر بلغت درجة عالية من السوء حين أسرفت في اضطهاد المسلمين هناك من ناحية، وحين كررت عدوانها المسلح على صعيد مصر من ناحية أخرى، وعلى النقض تقريبًا من الفكرة المحورية في سيرة عنترة حيث تكاد تكون "توحيدًا" عنصريًا بين السامية، والحامية، أقبلت سيرة الملك سيف تحمل لواء "التفرقة" العنصرية بين الساميين والحاميين. فالسيرة تبدأ بهذه النبوءة العجيبة التي تقول على لسان وزير ذي يزن:

فإن مليكًا يملك الأرض كلها
يكن حميريًا تبعيًا ومسلما
بدعوة نوح داعيًا كل أسود
لأولاد سام تابعين وخدّما

ذلك أن نوحًا كان يرقد تحت شجرة ومعه ابناه سام وحام، فرفع الهواء ذيل ثوبه وبانت عورته، فضحك حام، وغضب سام، واستيقظ نوح ليدلي بهذه النبوءة، التي جاءت في صورة "دعاء" على حام أن تسود بشرته، وأن تصير ذريته عبيدًا لذرية أخيه، وتحاول السيرة كما هي الحال في قصة عنترة أن ترجع " بالإيمان" إلى إبراهيم الخليل بصفته التمهيد التاريخي للإسلام. وهكذا فالملحمة تؤرخ للصراع القادم بين الملك اليمني الأبيض وملوك الأحباش السود من زاويتي الدين والعنصر، ولكن مسار الأحداث يؤكد أن أرضية الصراع هي مقاومة الغزو الخارجي. ذلك أن " الدعوة" من الجهة المقابلة عبّرت عنها شامة بنت الملك الفريقي أفراح:

أساليب بطولات المقاومة في تراثنا الشعبي

عسى الصفو يهدي إلى نسل حام

ينالون عزا بقدر مهاب

عسى بطشة الدهر في نسل سام

يصيرون في الناس مثل الكلاب

فتفسيرات هذه المواقف المتبادلة - كما يقول الدكتور فؤاد حسنين - هي هذه الحروب الطاحنة، التي قامت بين الساميين والحاميين، أو بين العرب والحبشة والسودان، وعلى النقيض من فكرة انصهار الأجناس المختلفة في بوتقة التيار الحضاري المشترك بين أبناء الأمة العربية الوليدة وبناتها - وهي الفكرة التي طرحتها سيرة الظاهر بيبرس - نجد أن السيرة الجديدة تؤكد فكرة عكسية هي "وحدة الدم العربي"، فتجعل للبطل ولدين أحدهما "مصر" ويحكم على مصر، والآخر "دمر" ويحكم الشام، وهي أيضًا فكرة تحمل جنين الترابط العربي في مواجهة الحرب الصليبيّة وتعتمد سيرة الملك سيف على الخوارق الأسطورية إطارًا روائيًا يحقق لكاتبها أقصى درجات الحرية في التثبت من صدق النبوءة القديمة، التي تربط بين جهاد البطل العربي وتراث إبراهيم الخليل. والخوارق في هذه السيرة لا تتجسد في بطولة السيف وإن لم تغفلها، ولا في بطولة الشعر والذكاء والمهارة، وإن لم تهمل توظيف هذه كلها، وإنما تجسدت بطولة سيف بن ذي يزن في خوارق السحر والجان والقوى الغيبية بألوانها المتعددة، وتقول الملحمة إن أبا سيف كان واحدًا من أشراف اليمن في عهد أحد الملوك التابعين للسلطة الحبشية في اليمن، وإن امرأته الجميلة قد ولدت له غلامًا هو سيف، ولكن صاحب البلاط قد أخذ بجمال هذه المرأة فتروجها هو الآخر، وولدت له غلامًا سماه "مسروقًا"، ونشأ سيف مع أمه في القصر الحبشي، ولكنه عرف بعد حين أنه ليس أبنًا لصاحب البلاط، فخرج عليه ثائرًا على سلطان الأحباش، وتجمع حوله الوطنيون في بلاده، ثم تمكن بمعاونة كسرى من هزيمتهم واستقلال اليمن، ويجتاز سيف أهوالاً بعد أهوال، وهو يخترق الحجب ليحصل على أدوات سام، التي يستطيع بها أن يحقق المعجزة، أن يعرف، وأن ينتصر. فلا شك أن الملحمة ترمز بشخصية سيف بن ذي يزن إلى بطولة الإنسان التي يحققها طموحه إلى المعرفة، ولو كان الموت - في درجاته المتفاوتة - هو النتيجة المحققة للفضول وحب الاستطلاع، ولكن شهوة المعرفة هذه تلتحم بصورة أخرى هي "كتاب النيل" الذي لا بد من الحصول عليه حتى تفسد على الأحباش محاولاتهم وتهديداتهم بسد مجرى النيل وقتل المصريين عطشًا. لذلك تدور أحداث السيرة في عصر ما قبل الأديان السماوية الثلاثة؛ إذ هي حرب بين عبدة النجوم من الأحباش والمؤمنين بالله على دين الخليل من العرب، على الرغم من إلحاح الوقائع بعد ذلك على أنها انعكاس لأحداث نهاية العصر المملوكي، وأحداث السيرة تقول إن مهمة سيف بن ذي يزن الأولى هي إحضار كتاب النيل الذي هو في بلاد الأحباش، وتخيلت السيرة وكاتبها أن الأحباش باستيلائهم على هذا الكتاب قد حجزوا مياه النيل عن مصر، فإذا ما جاء سيف بن ذي يزن واستولى - بالحكمة - على هذا الكتاب أجرى ماء النيل وأنشأ مصر التي سماها باسم ابنه البكر، الذي أصبح ملكًا عليها من قبله. وهذا هو رمز البطولة في مقاومة سيف بن ذي يزن، لقد أنجب ولديه: أحدهما يتولى حكم مصر وإنشاءَها، والثاني يتولى حكم الشام وإنشاءَها، وهما أخوان من أب واحد، يواجهان مصيرًا واحدًا، ويربطهما تاريخ مشترك؛ ليقودا كفاحًا مشتركًا ضد العدوان

الخارجي على أرضهما. وكأنما أراد كاتب السيرة المصري - يقول فاروق خورشيد - أن يضع أمام الشعب العربي كلّه صورة رمزية لمعنى وحدته وأصالتها، وكأنما أراد أن يجعل من وحدة الدم سندًا للوحدة السياسية ووحدة الكفاح. وهذه الفكرة تؤكد مرة أخرى معاني الوحدة والترابط ضد الغزو الصليبي في عصر محدد، هو العصر المملوكي. ومعنى ذلك أن بطولة سيف في الملحمة الشعبية من إبداع الخيال الشعبي، وليست نقلا حرفيًّا عن كتب التاريخ، فالشخصية نفسها أقرب ما تكون إلى الرمز الأسطوري الخارق، ولا تقترب في كثير أو قليل من أسوار الواقع، وإن لم تتخل في الوقت نفسه عن استلهام هذا الواقع ومعاصرته للمضمون الفني الشامل، الذي حملته السيرة إلى متلقيها في زمانها والأزمان التالية لها؛ أي إننا لا ينبغي أن نعير "التاريخ" التفاتنا إذا صادفتنا بعض أحداثه في سيرة الملك سيف، ولا ينبغي أيضًا أن يتوهج خيالنا ويجمع مع "الأسطورة" إذا التقينا بنسيجها يصوغ الملحمة من أولها إلى آخرها، وإنما ينبغي أن يتجه اهتمامنا كلّه إلى رمز البطولة في مقاومة الشعب المصري للغزو الخارجي ممثلاً في العدوان الحبشي على العربي، بتأييد من الصليبيين قرب نهاية العصر المملوكي.

حمزة العرب... البهلوان!

يقف الباحثون في الأدب الشعبي أمام سيرة " حمزة البهلوان" موقفًا شبه موحد، فيضعونها في خاتمة السير التي وصلت إلينا حتى الآن، وما أقلها بالنسبة لما كتب فعلاً وتواترته كتب الأخبار والأدب، وأشارت إليه بعض القصص التي نجت من الضياع. ويتخذ الباحثون هذا الموقف شبه الموحد من هذه الملحمة بالذات لسبب رئيس هو أنها تكاد تخلو من أي " ادعاءات تاريخيّة، فهي لا تذكر اسمًا تاريخيًّا أو حدثًا أو موقفًا، إنما هي إذا احتاجت إلى اسم لملك ما للفرس قالت" كسرى " كغيرها من القصص الشعبية التي تدعو ملوك الفرس جميعًا بكسرى وملوك الروم جميعًا بقيصر. وقد صاغ عباس خضر هذه القصة صياغة حديثة، دعاها "حمزة العرب" على أساس أن حمزة البهلوان الذي تدور من حوله أحداث الملحمة هو رمز البطولة العربية في مواجهة النير الفارسي وسطوته. وتبدأ القصة كما صاغها عباس خضر بحلم لكسرى أنوشروان يفسره له وزيره الحكيم بزرجمهر أن فارسًا يظهر في حصن خيبر سوف يهجم بجيش جرار على البلاد - فارس - فيخلع مليكها عن عرشها، ويتولى حكمها الأجنبي، إلى أن يظهر في بلاد العرب - التابعة لفارس آنذاك- فارس أعظم منه فيخلص العرش الفارسي من الكارثة التي حلّت به، ويهزم بجيش قليل العدد جيش فارس حصن خيبر، ويعيد الملك إلى صاحبه. ولم يشأ بزرجمهر أن يكمل تفسير الحلم لكسرى وهو يقضي بأن الفارس العربي سينتهز هذه الفرصة ليخلص أمته من القهر الفارسي. حينئذ يوفد الملك وزيره إلى النعمان ملك ملوك العرب، وهناك يصل إلى مكة بحثًا عن وليد جديد، سوف يجسد أمل الجزيرة العربية في الخلاص من الظلم، ويلتقي بالأمير إبراهيم حاكم مكة، الذي كانت زوجته في شهرها الأخير من الحمل، فيتوسم بزرجمهر في الأمير العربي أن ابنه هو هذا الفارس العظيم. ويولد حمزة في ذلك اليوم، فيأمر الوزير الحكيم بأن كل من يولد في اليوم نفسه يعد من جنود كسرى أعظم ملوك عصره منذ مولده. وهكذا يقسر عبد الأمير إبراهيم امرأته على الولادة، وهي لا تزال في شهرها السابع، فتلد "عمر" الشخصية الثانية في السيرة. وتبدو من "حمزة" و"عمر" طوال مرحلة

طفولتهما وصباهما ما يؤكد النبوءات كافة التي لاحقت حلم كسرى بما يعلن صحة التفسير الذي أدلى به بزرجمهر في حينه. فحمزة يثبت فروسيته على كل الفرسان، ويصرع أسدًا في الغابة، ويلتقي بالخضر في الصحراء، ويسمع أن جنودًا من عند كسرى وأعوانه من العرب قد نصبوا الخيام بالقرب من مكة لجباية الأموال، فيفرق شملهم على الرغم من كل ما قيل له من " أن العجم كثيرو العدد، وكلهم يجتمعون إلى ملك واحد، ويوحد كلمتهم وصفوفهم، فلا يغير قوم على قوم، كما تفعل العرب الذين دأبوا على التفرّق والشقاق والحروب فيما بينهم، وأكبر ملوكهم - وهو النعمان - منقاد لكسرى متفق معه على دينه". ولم يأل جهدًا في مهاجمة النعمان في عرينه؛ ليحسم أمره من كسرى ودينه، الذي يتظاهر باعتناقه إرضاء للفرس، في حين يعبد سرًّا إله العرب الواحد. وفي طريقه إلى الحيرة "مقر النعمان التقى تجارًا من الفرس، موثوقي الأرجل والأيدي، بعد أن سلبهم أموالهم قاطع الطريق "أصفران الدربندي" فيحل وثاقهم وينازل الأصفران الذي يعترف ببطولة حمزة، ويؤكد له من جديد نبوءة الفروسية التي سيقهر بها ملك الزمان كسرى أنو شروان، ويتحول إلى واحد من تابعيه وفرسانه الذين ولدوا معه في يوم واحد، وكان عددهم ثمانمائة فارس. وتأتي الأنباء من المدائن مقر كسرى بأن فارس حصن خيبر قد اقتحم العرش وحاصر الأهالي وهزم الجيش الملكي، وعلى حمزة البهلوان وفرسانه أن يهبوا لحماية رب نعمتهم ومليكهم. ويصل بزرجمهر إلى مكة يحمل الدعوة التي تنبأ بها منذ عشرين عامًا، على الرغم من كل المعوقات التي وضعها الوزير المعادي للعرب بختك بن قرقيش ليحول دون وصول الفارس العربي، ولكن حمزة يصل إلى المدائن مزودًا بالإيمان والشجاعة وعمر الكشاف والأصفران وبقية الفرسان، ولسان حاله يترنم بالأبيات:

سوف تلقى مني العداة وبالا
وترى في حربي أمورًا ثقالا
وأبيد الطغاة بالسيف قسرًا
وبرمح يقصّر الآجالا
فأخوض الوغى بسيف صقيل
وأسر العفاة أنسبًا ومالاً

ويبدي حمزة بطولة غلابة على جيش خارتين فارس حصن خيبر ويجليه عن المدائن ويعود كسرى إلى عرشه، فيزداد الوزير بختك كراهية للعرب وضراوة. ويقع في غرام بنت كسرى الأميرة مهردكار، فيظن بختك أن فرصته في الخلاص من حمزة والعرب قد دنت، فهو يوغر صدر كسرى بأن حمزة لا يعبد " النار" إله الفرس، وليس جديرًا كعربي من " البدو": أن يتزوج من فتاة فارسية، إضافة إلى أن تكون هذه الفتاة هي أميرة الزمان جمالاً وحكمة. ولكن بزرجمهر يفسد خطط بختك، فلا يجد بدًّا من استخدام الحيلة والدهاء، ومن ثم يتظاهر بموافقته على الزواج، ويطلب من حمزة سرًّا أن يطلب من الملك هدية عصيّة على الجميع هي جواد جامح، قتل كل من حاول الاقتراب منه، ويحصل حمزة على الجواد فيروضه ولا يصيبه بمكروه. ويشتعل قلب بختك حقدًا عليه، فيوافق مرّة أخرى على الزواج، ويرسل إليه علنًا - هذه المرة - فارسًا ضخمًا يدعى "مقبل البهلوان" يتحداه أن ينازله منازلة الفرسان، فيسحقه حمزة، ويزداد القلب الحاقد ضرامًا. وأخيرًا يتفتق الذهن المتقد بكراهية العرب على شرط غريب للزواج، هو أن

يقدم حمزة مهرًا للأميرة هو "معقل البهلوان صاحب حصن تيزان". وكان كسرى في كل مرة يطيع وزيره الشرير لما يتمتع به من تأييد الارستقراطية الفارسية، ولم يتردد حمزة في قبول العرض، وتوجه على رأس جيشه الصغير المكوّن من ثمانمائة فارس فلاقاه "معقل" بترحاب شديد، فخاف حمزة من أن يكون خدعة جيدة. ولكن معقل أطلعه على كتاب سري لبختك يشير فيه عليه أن يبادر بقتل حمزة مقابل أموال كثيرة أرفقها بالكتاب. ولما كان معقل يؤمن بالدين نفسه الذي يؤمن به حمزة، وكان معجبًا في الوقت نفسه ببطولات الفارس العربي فإنه زهد في تنفيذ أوامر بختك وإغراءاته السخيّة. أما حمزة فيصر على المبارزة وفاء بالقسم الذي لن يحنث به، وبعد نضال عنيف يسقط جواد معقل على أثر ضربة من سيف حمزة، فيعلن الفارسان نهاية القتال والرضوخ للأمر الواقع،وتفاجأ المدائن والملك والوزير بحمزة، وهو يصطحب معقلاً الفارس الذي طالما هددهم جميعًا بقوته الجبارة، مقيدًا في قفص، ويتدفق قلب حمزة بالنشيد:

إن كان بختك قد سعى بمذلتي

فالدهر زاد بهيبتي ووقاري

لولاك يا شمس الجمال ونوره

أنزلت بالأعجام كل دمار

ولا يجد بختك مفرًّا من أن يشير على الملك المشورة الأخيرة، وهي أن يرسل حمزة إلى ملوك الدولة التابعة لحكم فارس لجباية الضرائب (التي حصلوا عليها من قبل) مع كتاب سري يطلب إليهم التخلص من حمزة ومن معه، حتى يرحل العرب عن ديار الفرس نهائيًّا. ولا يقبل حمزة هذا الشرط الجديد حتى يتزوج من حبيبته. وفي "حلب" يقابلها ملكها "نصير"، ويخبره بالحقيقة، ويعطيه الأموال التي يريدها، وفي "بيروت" يخرج إليه كسروان "مليكها للحرب، فيهزمه حمزة ويأخذ الأموال، وفي القسطنطينية " يقابله مليكها "أسطفانوس" بالود والترحاب، ويعطيه الأموال، وفي "مصر" يحاول حاكمها " سكاما وورقا " أن يعتقلا حمزة بالحيلة والخديعة، ولكنه يتمكن من الخروج من القلعة التي حبساه فيها، ويتمكن جيشه من هزيمة مصر، ويأخذ الأموال، ويعين لها حاكمًا من بنيها لا يخضع لفارس، وفي هذه الجولات جميعها كان حمزة يسمع مر الشكوى من القهر الفارسي، ولكنه في جميع الأحوال كان يطمئن الملوك بأن أموالهم مردودة لهم بعد أن يكشف "كسرى" تمامًا هو ووزيره الشرير، ويخلص منهما العالم بأجمعه، وتصل هذه الأنباء إلى المدائن، فيغتاظ بختك ويغلي مرجل الغضب في قلب كسرى، فيحشد الجيوش لملاقاة حمزة عند عودته، ويعين قائدًا للحرب اشتهر بقسوته هو "زوبين الغدار" حاكم بلاد زوال وكموال، ووعده بالزواج من ابنته على شرط أن يقتل حمزة. وتدور الحرب بين الفريقين، ويتمكن معقل البهلوان من اختطاف بنت كسرى التي فضلت حبيبها على أهلها، ويتمكن الغدار من جرح حمزة بسيف مسموم بعد أن تخفى في ثياب فارس عربي، ولكن برزجمهر يرسل إليه الدواء الشافي، ويستعد العرب للرحيل بعد أن حققوا غايتهم من الحرب. وما تكاد خيولهم تصل حدود مكة، ويحتفل بهم الجميع تلحق بهم جيوش كسرى الذي يرسل إلى النعمان خطابًا يطلب منه التسليم والطاعة وإعادة ابنته، والاعتذار عما بدر من حمزة، فيرد عليه حمزة أن العرب لن يعودوا إلى الطاعة بعد أن تسنى لهم أن يرفعوا عن كواهلهم نير كسرى وظلمه هو ووزيره بختك الخائن الغدار، وقل له إن بلاد العرب لن

تخضع بعد اليوم لأجنبي، مهما كان "فيخرج إليه في حرب طاحنة يلقى فيها كسرى أبشع هزيمة في تاريخه كله، فلم ير أمامه سوى الفرار طريقًا للنجاة. والقصة على هذا النحو لا تعتمد على ركيزة تاريخية محددة، ولا هي تزعم لنفسها أن "التاريخ" قد خطر على بال مؤلفها، وإنما "الخيال الشعبي" هو الملهم الرئيس والأول في إبداع هذه البطولة التي تشترك مع بقية البطولات العربية في كثير من السمات، ولكنها تختلف في هذه "الصياغة الروائية الكاملة" إن جاز التعبير، بخلوّها من أي مادة واقعية أو خامة تاريخية تملأ الكيان الدرامي للملحمة بحكاية ذائعة، لها أصلها في "الحياة الحقيقية" ، أو "الكتب". إن سيرة حمزة البهلوان تحقق هذا النموذج "الأكمل" لإبداع الخيال الشعبي، حيث لا يعود هناك فضل لهيكل قصصي جاهز أعدّه الرواة في حلبة السباق إلى تسجيل الماضي أو الإشادة بالحاضر. وتلك هي - على وجه الدقّة - روعة هذه السيرة وإعجازها، فقد جمعت أكثر الخصائص العربية في بطولة الفرسان، ثم ميّزت بين البطولة التي تعتمد على الخوارق الجسدية أو العقلية مهما كان الهدف ساميًا وراء هذه البطولة، وبين البطولة التي تعتمد على الحق لمجرّد كونه حقًا، لا لأن صاحبه قد أوتي موهبة عظيمة خارقة لنواميس الطب، أو موهبة عقليّة خارقة لنواميس الذكاء البشري، أو أنه أوتي معونة حاسمة من القوى الغيبية العليا... وإنما أوتي حمزة البهلوان موهبة الحق المطلق سواء تجسد عاطفيًا في غرامه بالأميرة، أو تجسد وطنيًّا في الدفاع عن مكة، ولا فرق بين الحق المطلق والخير المطلق. فحمزة هو رمز البطولة في مقاومة الباطل، ولا فرق بين الباطل والشر مهما تجسد في اعتراضه دون الوفاء بالوعد أو تجسد في القهر والغزو والحكم الأجنبي.

رؤية إجمالية

لا ريب أننا نستطيع من خلال رحلتنا مع الملحمة الشعبية العربية في صورها المتنوعة ورموز بطولاتها ومضامين مقاومتها أن نكتشف خيطًا واحدًا يضمها جميعًا من ناحية، وأن نكتشف ملامح واضحة للتطور من ملحمة إلى أخرى من الناحية المقابلة. أما الخيط الواحد، فهو تعبير هذه الملاحم عن المجتمع العربي منذ الجاهلية إلى صدر الإسلام حتى أفول العصر المملوكي. وأن هذا التعبير يتخذ في معظمه مضمونا ثوريًّا يقف إلى جانب الشعب في مواجهة القهر الأجنبي والاستبداد الداخلي على السواء. ويفسر لنا هذا التعبير السبب أو الأسباب التي دعت "الأرستقراطية الفكرية" في التاريخ القديم والحديث أن تتجاهل الأدب الشعبي، فقد كان موقفًا طبقيًّا واضحًا لا علاقة له بالعلم. أما خريطة التطور التي ترسمها هذه الملاحم في حدود الإطار العام- الذي ينبض بروح الشعب العربي في مختلف الأمصار وعلى مر الأجيال - فهي أن مقاومة هذا الشعب للغزاة قد أثمرت بطولات لا حصر لها ولا عدد. ولكن البطولة العربية في الملحمة الشعبية اختلفت من مرحلة إلى مرحلة، وانعكس هذا الاختلاف من ملحمة إلى ملحمة. وعبر جميع الملاحم التي وصلت إلينا كان هذا الاختلاف هو الصورة التفصيليّة لتطور معنى البطولة عند العرب ورمزها في مقاومة الغزو الخارجي. هذا المعنى الذي يعبر عن نفسه من ناحية الشكل في البطل الملحمي، الذي يوجز في تكوينه الموضوعي كلَّ سمات الشعب كافة النابع منه، ويحتفظ أيضًا بسماته الفرديّة المميزة. هو فرد يعبر عن جماعة تعبيرًا ملحميًّا عن صراع الخير والشر، وليس بطلاً أسطوريًّا. ليس هو الجماعة، وقد أذيب فيها وأذيبت فيه، وأمسيا شيئًا

واحدًا. وهو المعنى الذي يعبر عن نفسه من ناحية المضمون في تداخل البعد الاجتماعي مع البعد القومي تداخلاً يصعب معه في كثير من الأحيان التفريق بينهما. فقد تكون المقاومة الاجتماعية تمهيدًا لمقاومة القهر الأجنبي، وقد تكون مقاومة هذا القهر هي أيضًا مقاومة اجتماعية. وإذا كانت الملاحم الشعبية العربية قد اشتملت على بعض الأبعاد الإنسانية العامة كالدعوة ضد التفرقة العنصرية ومساواة المرأة بالرجل، أو كالاستشهاد في سبيل المعرفة، فإن هذا الوجه الإنساني ليس هو كل شيء في الملحمة العربية، ولا هو الشيء الرئيس؛ لأن الأصالة القومية هي المهاد التاريخي لنشأة هذه الملاحم، هي صوت الضمير العربي الكامن في روحنا وأرضنا يخاطب العصور والأجيال. ■

●●●

الحواشي

١- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (١٤٤٥-١٥٠٥). مؤلف. ولد ومات في القاهرة. وتنقل في المدن المصرية والشام، والحجاز ، والهند، واليمن ، والمغرب، طلبًا للعلم، فألم بجميع علوم الثقافة الإسلامية في عصره، وبخاصة التفسير، والحديث، والفقه، والنحو، واللغة، والبلاغة، اشتغل بالتدريس بجامع ابن طولون، والشيخونية، والبيبرسية، ولما بلغ الأربعين انقطع عن الناس، وتفرغ للتأليف، فأخرج نحو ٦٠٠ مصنف بين كبير من أجزاء، وصغير في أوراق. وكان في كثير منها يعتمد على الكتب القديمة. يغير منها يسيرًا، ويقدم ويؤخر، ويلخص، ويشرح، وينظم، وتقوم أهميتها على ما تعطينا من معلومات مستمرة في كتب لم تصل إلى الناس. وله في كل علم كتاب أو أكثر تُعدُّ من عمد ذلك الفن، مثل "المزهر" في اللغة و"الإتقان في علوم القرآن" ، و"الاقتراح في أصول النحو". وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة" وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. وطبقات المفسرين . وغيرها، وله مشاركة في الأدب. شعر ومقامات، ويعد بين شعبه، وبخاصة في أسيوط من الأولياء الصالحين ذوي الكرامات. الموسوعة العربية الميسرة /٥٩.

٢- رواية الأم:٧٥.

٣- فنون الأدب الشعبي:١٨٣.

٤- الحكاية الشعبية:٢٦٨.

٥- راجع خبر وفادة بني عبس على الرسول ﷺ في " طبقات ابن سعد"ج٢/٦١.

٦- فن كتابة السيرة الشعبية:٧٥.

٧- القصة العربية القديمة:١٢١.

٨- عنترة بن شداد (أبو الفوارس) :٨٠.

٩- الأصمعي، عبد الملك الباهلي (٧٤٠-٨٣١). ولد ومات في البصرة. درس الحديث على شعبة بن الحجاج والحمادين ومسعر بن كداح. واللغة على أبي عمرو وعيسى بن عمر والخليل، والشعر على خلف الأحمر. طوف بالبوادي فصار إمامًا في الأخبار والنوادر واللغة والشعر. عرف بكثرة الحفظ . ورواية الشعر، والرجز خاصة، والصدق والتدين، وعدم تفسير شيء من القرآن، ولا شيء من اللغة له نظير أو اشتقاق في القرآن أو الحديث، ولا شعر فيه هجاء، وعدم الإفتاء إلا فيما أجمع عليه العلماء. والتوقف فيما ينفردون به، وتجويز أفصح اللغات فقط، فنالت مروياته من التوثيق أكثر مما نالت مرويات غيره. استقدمه هارون الرشيد، وعهد إليه بتأديب ولده. تتلمذ له أبو عبيد والسجستاني والرياشي، وغيرهم، روى كثيرًا من دواوين الشعر. وألف كثيرًا من الرسائل اللغوية الصغيرة، وينسب إليه كتاب تاريخي. أهم ما وصل إلينا من كتبه التي اعتمد عليها كل من جاء بعده من اللغويين، "خلق الإنسان" و"فحولة الشعراء"، "والأصمعيات"، وهي اثنتان وتسعون قصيدة ومقطوعة من الرجز، اختارها الأصمعي .لواحد وسبعين شاعرًا، أربعة وأربعون منهم جاهليون، وأربعة عشر مخضرمًا وستة إسلاميين، وسبعة يجهل الدارسون تأريخهم. وتعالج القصائد موضوعات متنوعة، ولم يعمد فيها المؤلف إلى تبويب، ولم تنل من الشهرة ما نالته المجموعات الشعرية الأخرى، لأن قيمتها اللغويّة تفوق قيمتها الفنية، ولأن بعضها مختارات من قصائد طويلة، وإن تمتعت بالتوثيق الذي عرف به الأصمعي". الموسوعة العربية الميسرة:١٧٠.

١٠- أضواء على السير الشعبية: ٨٥.

١١- الظاهر بيبرس في القصص الشعبي :١١٧.

١٢- قصصنا الشعبي:١١٠.

المصادر والمراجع

١- **رواية الأم**، لمحمود ذهني وفاروق خورشيد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

٢- **فنون الأدب الشعبي**، لأحمد رشيد صالح، دار الفكر، القاهرة، ١٩٥٦م.

٣- **الحكاية الشعبية**، لعبد الحميد يونس، دار الشروق الثقافية، بغداد، ١٠٧٣م.

٤- **فن كتاب السيرة الشعبية**، لمحمود ذهني وفاروق خورشيد، ط٢، منشورات اقرأ، بيروت، ١٩٩٢م.

٥- **القصة العربية القديمة**، لمحمد مفيد الشوباشي، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦١م.

٦- **عنترة بن شداد**، لمحمد فريد أبو حديد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

٧- **أضواء على السير الشعبية**، لفاروق خورشيد، منشورات اقرأ، بيروت، ١٩٩٢م.

٨- **الظاهر بيبرس في القصص الشعبي**، لعبد الحميد يونس، دار القلم، القاهرة، ١٩٧٠م.

٩- **قصصنا الشعبي**، لفؤاد حسنين، منشورات اقرأ، بيروت، ١٩٩٠م.

الوسائط المتعددة (Multimedia)
و تطبيقاتها في المكتبات ومراكز المعلومات

د. مجبل لازم مسلم المالكي
جامعة صنعاء - اليمن

المقدمة

الوسائط المتعددة توليفة متفاعلة أو مزيج متكامل من النصوص والأصوات والصور والرسوم، الثابتة والمتحركة، ولقطات {فيديو} ضمن برامج خاصة متنوعة، يمكن للمستفيد المساهمة في تشكيلها، والمشاركة في توظيفها وتحريكها ضمن رحلة التصفح والملاحة والتجوال، ومن ثم استرجاع المعلومات بشكل سريع ومفصل ومرئي ومسموع، بالإضافة إلى تتبع مسارات النصوص أو المعلومات، كشبكة كثيفة من العلاقات المتداخلة للتشعب التفاعلي، والعرض الديناميكي المتناسق.

وقد أسهمت عوامل عديدة في صنع هذه التقنيّة وتطويرها، منها ظهور أجهزة الحواسيب المصغّرة وتطور سرعاتها وبرمجياتها المتنوعة، واستخدام النظم الرقمية، وأبحاث الذكاء الاصطناعي، والتجارة، وحروب السيطرة الاقتصادية، وسواها.

وحظيت هذه التقنيّة باستخدامات واسعة، وطبقت في مجالات متنوعة، مثل الصناعة، والتجارة، والسياحة، والمال، والتعليم، والتدريب، والهندسة، والفنون، والتسويق، والمبيعات، والتسلية، والاتصالات، والمحاكاة، والنشر المكتبي، ومعالجة النصوص، وقواعد البيانات، وغير ذلك كثير.

وأصبحت الشغل الشاغل لشرائح المجتمع المختلفة المستويات، سواء أكانوا من مستخدمي الحواسيب، أو غيرهم، وأصبحت بحد ذاتها ثورة هائلة، ولا تزال تفاجئنا كل يوم بتطوير جديد ومدهش في غمار الإبحار والتمتع بعواملها الخصبة الثرية الساحرة والخيالية، وقد شملت الوسائط المتعددة في وقتنا الراهن أحدث ما توصلت إليه

التكنولوجيا الحديثة، وأخذت تسهم بشكل واضح في تكنولوجيا الشبكات وبشكل خاص شبكة المعلومات.

وأضحى استخدام هذه التقنية ضروريًّا وفاعلاً في تطبيقات وبرامج المكتبات الرقميّة كمؤسسات، ونظم قواعد بيانات ضخمة، تحتوي على مصادر المعلومات المتعددة والمختزنة على وسائط ممغنطة أو مليزرة، ونظم الاسترجاع الشاملة التي تعالج ببراعة البيانات الرقميّة بالوسائط كلها (نصوص/ صور/ أصوات/رسوم/ لقطات حية متحركة)، تلك التي تدعم المستفيد في تعامله مع المعلومات المتوافرة لدى مؤسسات المعلومات، ومن خلال بنوك وشبكات المعلومات بأشكالها المتنوعة، وبذلك ولدت كاستراتيجيّة جديدة، واستجابة ملحّة لتلبية احتياجات الباحثين، وعموم المستفيدين في جميع أرجاء العالم، ورغبتهم في الحصول على معلومات سريعة ومتطورة بسبب مرونة عروض المعلومات، وديناميكية الخدمات، التي يقدمها هذا النمط العصري من المكتبات.

وانطلاقًا من أهمية وجود هذه التقنيّة واستخداماتها في المكتبات ومراكز المعلومات وبخاصة المكتبات الإلكترونية يأتي هذا البحث ليعرّف ويستعرض ويناقش الآتي:

١- مفهوم الوسائط المتعددة والمصطلحات المتداخلة معها والمتعلقة بها.

٢- التطور التاريخي للوسائط المتعددة.

٣- العوامل التي أسهمت في صنع هذه التقنية وتطورها.

٤- العناصر الرئيسة في بناء النصوص المترابطة وتكوينها (الفائقة) والوسائط المتعددة.

٥- تطبيقات الوسائط المتعددة في المكتبات ومراكز المعلومات ودور اختصاصي المعلومات في استخدامها.

٦- اتجاهات المستقبل.

أولاً: التعريف بالوسائط المتعددة والمصطلحات ذات العلاقة:

وضع العديد من التسميات لكلمة (Multimedia) في الأدبيات الأجنبية والعربية على حدّ سواء، كالوسائط المتعددة، والأوعية المتعددة، والوسائط المتكاملة، والوسائط المتعددة الفائقة، والوسائط المتعددة التفاعلية، وسواها.

وقد تمكنت إيمان الدويلعي[1] من استعراض العديد من هذه التسميات المتعلقة بهذا المصطلح، وبيّنت الاختيار الأفضل والأنسب وفق المفهوم الدلالي والسلامة اللغوية وفقًا لمجموعة من الضوابط منها:

١- إحصاء التسميات التي وردت في المصادر باللغة العربية.

٢- اعتماد الإشارات الببلوغرافية داخل تلك المصادر وإحصاء التسميات المستخدمة.

٣- اعتماد التسميات التي وردت على لسان المتخصصين.

٤- مراجعة بعض المعجمات العربية المتوافرة، أو من خلال نصوص الأدبيات العربية التي تناولت الموضوع.

وتوصلت إلى أنَّ الكلمة الأكثر استخدامًا هي كلمة الوسائط المتعددة، وجرى التأكد من سلامة الاختيار بإرجاع كلمة (Multimedia) إلى أصلها اللغوي في الإنجليزية، التي تتكون من مقطعين الأول (Multi) الذي يعني متعدد، أو كثير، والثاني (media) ويعني وسائل الإعلام، أو وساطة، أو وسيط.

وهي من الناحية اللغوية تعني التكامل بين وسيلتين أو أكثر من وسائل الاتصال والتعلم، ومن الناحية الشكليّة تعني استخدام النصوص المكتوبة مع الصوت والصور الثابتة أو المتحركة في نقل الأفكار وإيصالها أو في الدعاية التجارية والفنون ومجالات الترفيه المتنوعة.

وللتفريق بين مصطلحي (Hypermedia) و(Multimedia) يرى شريف كامل شاهين[٢] أنَّ المصطلحين يحملان المعنى نفسه، واختلاف اللفظ جاء معتمدًا على الناحية الوظيفيّة وشيوع المصطلح الواحد أكثر من الآخر؛ أي إنَّ مصطلح الوسائط المتعددة هو الأكثر شيوعًا من مصطلح (Hypermedia).

وتبين إيمان السامرائي[٣] الاتجاهات الآتية للتفريق بين نظم النصوص المترابطة والمصطلحات المستخدمة:

أ- إن المصطلح (Hypertext) ارتبط كليًّا مع الحواسيب وتطبيقاتها على النصوص المكتوبة فقط (text).

ب- إن مصطلحي (Hypermedia) و (Multimedia) مترادفان، ويرتبط استخدامهما مع الحواسيب وتطبيقاتها، ولكن ليس على النصوص فقط، بل يشملان البث الصوري والصوتي، وربط أجهزة الفيديو والتسجيلات الصوتية مع الحواسيب الشخصية بالتحديد للدلالة على الطرق المتعددة لمخرجات سمعيّة وبصريّة ثابتة ومتحركة، متفاعلة بعضها مع بعض، معتمدة جميعًا على تقنية الأقراص الضوئية (Optical Disk).

ومايهمنا في هذا البحث التعريف بالوسائط المتعددة (Multimedia) مما ورد في العديد من الأبحاث والدراسات والمصادر المرجعيّة، ومنها على سبيل المثال:

أنها تعبير عن دمج أنظمة مختلفة (حاسوب ونصوص ومرئيات ساكنة ومتحركة وصوتيات واتصالات) في نظام واحد يضع في متناول الإنسان في منزله، أو في مكان عمله، أو في أسفاره مجموعة من أدوات وتقنيات تتيح له استعمال إمكانات متعددة في نظام متكامل ومتفاعل يوسّع آفاق الاستخدام من بيئة صغيرة محدودة إلى بيئة متعددة الخدمات غير مرتبطة بالمكان مستفيدًا من كل التطورات الحديثة بأسلوب سهل ونظام عمل ميسر[٤].

ويعرف أحمد حميض[٥] الوسائط المتعددة بأنها القدرة على مشاهدة لقطات الفيديو والصور الحيّة، وسماع صوت بجودة عالية على الحاسوب باستخدام الأقراص المدمجة، وتتميز بحماس الزبائن لها؛ لاحتوائها على برامج تناسب الأذواق والأعمار كافة.

أما عامر قنديلجي[٦]، فيرى أنَّ الوسائط المتعددة تراكيب ونسيج متداخل من النصوص والصور المرسومة والمخطوطة والأصوات والرسوم المتحركة والعناصر {الفديوية} المتفاعلة مع المستخدم. وتقنية الوسائط المتعددة لا يشترط فيها أن تكون متفاعلة دائمًا؛ لكي يطلق عليها اسم (ملتميديا)؛ إذ يمكن للمستخدمين الجلوس ومراقبة هذه الوسائط كما يفعلون في السينما أو مع التلفاز، وفي هذه الحال مشروع الوسائط المتعددة مخطط منذ البداية حتى النهاية، ولكن عندما يُتاح للمستفيدين حرية السيطرة والإبحار والتجوّل والتجوال من خلال المحتويات حسب متطلباتهم واحتياجاتهم تصبح متفاعلة، وإنّ قدرات الوصول إلى معلومات الوسائط المتعددة الأغراض ستكون منبثقة من القدرات الشخصية ومهارات المستفيد.

وبغض النظر عن التسمية المستخدمة لهذا النوع من الأوعية، تعرض لنا دور التقنيات الحديثة في ربط المجموعات المتعددة من المعلومات في إطار تطبيق أو برنامج واحد، وقد تكون مجموعات المعلومات بيانات حاسوبية، أو مادة صوتية، أو مادة مرئيّة، أو صورًا متحركة، أو رسومات؛ أي إنَّ التوليفة التفاعلية تمثل أكثر من وسيط، فهي مادة غير خطيّة، وغير مطبوعة، وبإضافة التوصيف (تفاعلية Interactive) إلى هذه التوليفة نكون قد بيّنا مقدرة المستفيد على التفاعل مع هذه التقنية، ولا ينحصر هذا التفاعل بين المستخدم والوعاء في الجلوس والمشاهدة فحسب، بل يستوعب الرؤية، والسماع، والتفكير، والفعل(٧).

وإن هناك حقيقة لا بدَّ من الإشارة إليها على الرغم من كل التناقضات والادعاءات غير المنطقيّة حول الوسائط المتعددة؛ وهي أنها تمتلك إمكانات كامنة بوصفها واحدة من أقوى أشكال نقل الأفكار والبحث عن المعلومات وتجربة النظم الجديدة لوسائل الاتصال(٨).

وينقسم الإنتاج في مجال الوسائط المتعددة إلى قسمين أساسيين هما:

١- الوسائط المتعددة العروضية

Liner Multimedia

وفي هذا النوع تكون وظيفة الوسائط المتعددة عرضَ المادة العلميّة للمستخدم بشكل متتال دون تدخل تفاعلي من المستخدم، مثل أفلام الرسوم المتحركة الإثرائية وأفلام }الفيديو{، وما يعرض في أجهزة التلفاز، حيث يقوم المستخدم باستقبال المعلومات ومتابعة العرض دون أي تدخل من جانبه سواء بالنسبة لموضوع العرض أو أسلوب تقديمه.

٢- الوسائط المتعددة التفاعلية

Non - Liner Multimedia

وفي هذا النوع هناك إمكانية للمستخدم أن يتحكم ويغير في اتجاه سير البرنامج تبعًا لتفاعلية محددة البناء، مثل الأسطوانات التعليميّة ومواقع شبكة المعلومات. فهذه النظم توفر الأسلوب الذي يسمح للمستفيد بإمكانية استقبال البيانات والمعلومات، والمشاركة الفعلية في عرض محتوياتها. ولقد تطورت نظم الوسائط المتعددة التفاعلية لتستخدم مع تطبيقات الذكاء الاصطناعي ونظم الخبرة، وأصبحت تؤدي قيمة مضافة جديدة تسهل عملية الاستخدام العملي لمثل هذه التطبيقات.

ثانيًا: التطور التاريخي:

ترجع بداية الوسائط المتعددة إلى النص المترابط الذي بدأه بوش في مقالته الصادرة عام (١٩٤٥م)، وتطورت على أثر التجارب التي قام بها فريق من معهد (MIT) باستخدام شاشة ضخمة تظهر عليها من الخلف، واستخدام شاشة للعرض أصغر حجمًا من الأولى، وتكون قريبة من المستفيدين، بوصفها أداة للاسترجاع في أثناء التشغيل، وجرى تزويد العرض بالصوت المجسّم، حيث كان اهتمام هذا الفريق بصفة خاصة بالعرض الفضائي ثلاثي الأبعاد المصاحب للصورة.

وفي عام ١٩٨١م، طرح نيلسون أفكارًا بخصوص الآلة Xanadu.

وفي عام ١٩٨٣م، وضعت مايكارا وآخرون في قسم علم المعلومات في جامعة طوكيو آلة الوسائط المتعددة، وقاموا بتشغيلها بوصفها نظاماً تجريبيًا لإنتاج وثيقة متعددة Multimedia Document.

أما في عام ١٩٨٤م، فقد طرحت شركة أبل

Apple حاسوبًا شخصيًّا، يحتوي على الأجهزة التي تنتج الوسائط المتعددة. وفي العام ذاته كتب داهمكي حول التلفاز الرقمي والإذاعة الرقميّة وكيفيّة مواجهتها، وأشار إلى ظهور حواسيب شخصيّة تقوم بخزن الصور المتحركة واسترجاعها، وكذلك تسجيل صور التلفاز الرقمية.

وفي عام ١٩٨٧ تطورت البرمجيات نحو تقنية الوسائط المتعددة على مستوى البيت باستخدام برنامج (HyperCard) لشركة أبل، وأصبح هذا التطور يحسب لصالح النص المترابط أكثر مما يحسب للأوساط المتعددة.

كما قدّم Casabina في عام ١٩٨٨م محاولة لنشر النص المترابط ضمن مجلة الـHypermedia، وقدم تخطيطًا وبهيكل عمل رمزي أو بشكل خريطة الأوساط المترابطة، كما استخدم الدمج بين الحواسيب وشبكات الاتصال، ومصادر نشر المعلومات بنظام ثلاثي الأبعاد.

وفي بداية عقد التسعينات من القرن العشرين ازداد تطور الأقراص الليزريّة بأنواعها من قبل شركات إنتاج الحواسيب (IBM, APPLE, Sony) لزيادة السعة التخزينيّة للمعلومات غير النصيّة، وقد صاحب هذه العملية تطور أجهزة تشغيل الأقراص وأجهزة التسجيل، إضافة إلى ظهور أنواع أخرى من الأقراص أكثر تطورًا في سعتها التخزينيّة ومميزاتها الأخرى، وهي الأقراص الرقميّة متعددة الأغراض أو الوظائف (DVD)، وفي الوقت الحاضر شملت الوسائط المتعددة أحدث ما توصلت إليه التكنولوجيا الحديثة من خلال تكنولوجيا الشبكات وبالأخص شبكة المعلومات؛ إذ استخدمت تقنية لغة النص المترابط Hyper Text Mark-up Language التي يشار إليها اختصارًا (HTML)، وتُعد قوام نظام معلومات النص المترابط في الشبكة العنكبوتيّة (www) وجوهريته، وقد أحدثت ثورة في عالم تبادل المعلومات في شبكة المعلومات.

ففي عام ١٩٨٩م بدأ العمل في تطوير الشبكة العنكبوتية، وتم تشغيلها في المعمل الأوروبي للفيزياء الذرية في جنيف عام ١٩٩١م. وقد تم تطوير لغة(HTML) عام ١٩٩٣م من قبل مارك أندريسين وفريق بالمركز الوطني لتطبيقات التحسيب السوبر(NCSA)، وجامعة ألينوي، لتتضمن إمكانية عرض الصور، وتعمل كبرنامج للتصفح، وقد أطلق على هذا التطوير برنامج التصفح المصوّر Mosaic[(٩)].

وتتنافس الشركات العملاقة في الوقت الحاضر في دخولها إلى عالم الوسائط المتعددة بطرح وحدات إدخال الصوت والصورة والرسوم المتحركة، وأكثر النظم المطروحة، لأجهزة الحاسبات الشخصية الخاصة بالوسائط المتعددة هي Apple، وبرامج MS-DOS، وبرامج Macintosh[(١٠)].

ثالثًا: العوامل التي أسهمت في صنع تقنية الوسائط المتعددة وتطويرها:

تتلخص هذه العوامل بالنقاط الآتية:

١- صغر حجم الحواسيب وزيادة سرعتها وقدراتها وإمكاناتها التخزينيّة الهائلة.

٢- زيادة جودة تصنيع المعدات والأجهزة، ورخص تكلفتها نسبيًّا، واستخدام النظم الرقمية بدلاً من التماثليّة.

٣- التطلع إلى تسهيل حياة الإنسان وتحقيق رفاهيته، وذلك باستخدام آلة واحدة قادرة على القيام بمهام متعددة وسهلة الاستخدام بدلاً من التعامل مع مجموعة من الآلات، ومن

ثم جذب المستفيد وشده باستخدام هذه التوليفة التفاعليّة من التسهيلات والمؤثرات الصوتية واللّونيّة والنصوص والحركة ضمن أجواء العالم الافتراضي وتطبيقاته المتنوعة.

٤- أبحاث الذكاء الاصطناعي في مجال الإنسان الآلي (Robots).

٥- الهدف التجاري.

٦- حرب التقنيّة بين الدول الكبرى.

رابعًا: الرقمنة وتكنولوجيا الوسائط المتعددة:

(Digitization)

من أهم إنجازات تكنولوجيا المعلومات إسقاط الحواجز الفاصلة بين أنساق الرموز المتعددة من نصوص وأصوات وأنغام وأشكال وصور ثابتة ومتحركة، ويرجع الفضل في ذلك إلى تكنولوجيا (الرقمنة)، التي نجحت في تحويل جميع هذه الأنساق الرمزية إلى سلاسل رقمية قوامها (الصفر والواحد) حتى تتواءم مع نظام الأعداد الثنائي أساس عمل الحاسوب. وتقوم الرقمنة على مفهوم بسيط مفاده: إمكان تحويل جميع أنواع المعلومات إلى مقابل رقمي، فحروف الألف باء التي تصاغ بها الكلمات والنصوص يعبر عنها بأكواد رقمية تناظر هذه الحروف رقمًا بحرف، والأشكال والصور يتم مسحها إليكترونيًّا لتتحول إلى مجموعة هائلة من النقاط المتراصة والمتلاحقة، ويمكن تمثيل كل نقطة من هذه النقاط رقميًّا سواء بالنسبة إلى موضعها أو لونها، أو درجة هذا اللون، فبالنسبة إلى الموضع يعبر عنه بدلالة الإحداثين السيني والصادي، كما في الهندسة التحليليّة، ومن ثمَّ تمثيله رقميًّا بقيمتي هذين الإحداثين. أما بالنسبة للون فيعبر عنه بكود رقمي. وتمثّل رقمنة الطيف الموجي للأصوات والكلام والموسيقا أكثر أمور الرقمنة تعقيدًا، حيث يتّسم هذا الطيف الموجي الحامل لهذه الإشارات المسموعة بدرجة عالية من عدم الانتظام.

وقد شبّه البعض ما فعلته الرقمنة في مجال أنساق الرموز بما فعلته الحرارة في صهر عناصر الفلزات في سبائك معدنية مختلفة، وهكذا خرجت إلى الوجود تكنولوجيا الوسائط المتعددة (Multi-media)، التي يمكن أن تتعامل بيسر مع تلك (السبائك الرقمية) لا تفرق بين حرف وصوت، أو بين نص وشكل؛ لأنَّ جميع أنساق الرموز قد استحالت فيضًا متدفقًا من سلاسل (الصفر الواحد) أقصى درجات التجريد الرياضي والمنطقي.

لقد أتاحت تكنولوجيا معالجة النصوص، آليًّا أدوات فاعلة للحرث في متن النصوص وتحليل مضمونها، واستظهار ما يختص في ثنايا سطورها من معانٍ وإيحاءات، وعلاقات تربط بين ألفاظها وحجمها وفقراتها. وهكذا حررت النصوص من قبضة تلك الخطية Linearity الصارمة ،التي فرضها جمود الورق وثبوت الطباعة.

فليست النصوص كما تبدو - في ظاهرها - تلك السلاسل المتعاقبة من الحروف والكلمات والجمل والفقرات، بل هي في جوهرها شبكة كثيفة من العلاقات المنطقيّة والتركيبيّة والموضوعية، وهي العلاقات التي تتجلى في صور مختلفة من القرائن اللغوية، معجميّة وحرفيّة وتركيبيّة ونحويّة ودلاليّة .

وإضافة إلى كشف مسارات التشعّب داخل النص المفرد هناك وسائل آليّة لربط النص بخارجه، وهو ما يعرف بعملية (التناص Inter- rextualiy)، وقد وسعت تكنولوجيا الوسائط المتعددة من مفهوم التناص، الذي لم يعد مقصورًا على الربط بين وثائق النصوص، بل بينها وبين الوثائق الإلكترونية

الأخرى من أشكال وأصوات وصور ثابتة ومتحركة، وما إلى ذلك.

ولا يخفى أنَّ نصوصنا ووثائقنا العربية ظلّت شرانق منغلقة على نفسها، وطرقًا مسدودة مقطوعة الصلة بخارجها، ويتضح ذلك بشكل سافر عند مقابلة نصوصنا الثقافية بغيرها عبر شبكة المعلومات، فما أندر ما بها من حلقات التشعب ومسارات التناص!

وهذا الانعزال أو الانغلاق النصّي يؤدي إلى انعزالية هذه الوثائق وسرعة اندثارها وضعف فاعلية مواقعنا العربية. وترجع أسباب ذلك إلى قصور خدمات المعلومات، ونقص الدراسات المقارنة، إضافة إلى نقص نظم فهرسة النصوص آليًّا وتكشيفها لاختزال النصوص إلى الكلمات المفتاحية والمفاهيم الأساسية الكاشفة عن مضامينها[11].

خامسًا: العناصر الرئيسة في بناء النصوص المترابطة والوسائط المتعددة وتكوينها:

تتفق معظم برامج النصوص المترابطة ونظمها على وجود مجموعة من العناصر المكوّنة لها وهي[12]:

١- العقد Nodes، وتسمى الكتل أو الأقطاب، وهي الوحدة الأساسية للمعلومات في نظام النص المترابط، ويمكن للعقد أن تحتوي على الكلمات والصور ومقاطع الموسيقا ولقطات الفيديو، ولا توجد قواعد دولية تحكم حجم هذا العقد أو تحدد محتوياته. ومن بين هذه العناصر نوجز الحديث عن:

أ- النص: Text ويعدّ من أهم العناصر الفاعلة في تطبيقات الوسائط المتعددة، ويجري إعداده من خلال محرر النصوص مع مراعاة تدقيق الصياغة اللغوية والقواعديّة، ومراعاة الخصائص التصميميّة، واختيار نوع الخط والحجم واللون المناسب لتمثيل الحدث، وكذلك اختيار طريقة العرض المناسبة، واستخدام أسلوب كتابة الفئة العمرية أو المرحليّة للمستفيدين.

ب- الصور الثابتة: Images ويجري إعدادها بطريقتين هما:

الأولى: باستخدام برامج رسوم مناسبة. وعادة ما يستخدمها المصممون لإعداد الرسومات المختلفة التي تتوافق مع احتياجاتهم.

والثانية: باستخدام الصور التي تضاف من مصادر خارجيّة، سواء باستخدام الماسح الضوئي (Scanner) أو باستخدام بعض الكاميرات.

ج- الصور المتحركة: Animation ويقصد بها الصور الثابتة التي جرت معالجتها كسلسلة متتالية لتشكيل حركة مفيدة تؤدي في النهاية إلى عرض يشبه الفلم. ويجري إعداد هذا النوع من التطبيقات من خلال استخدام صور أو نصوص، وإضافة حركة لها من خلال برامج التصميم المختلفة أو باستخدام كاميرا لتسجيل اللقطات المختلفة، ثم إجراء التعديل عليها. وهذه الصور المتحركة تمثل سلسلة من الصور المنفصلة، وتسمى إطارًا (Frame)، وتعرض بسرعة وتسلسل محددين ويتم عرض كل (٢٤) إطارًا في ثانية واحدة.

د- الصوت: Sound بدأ استخدام الصوت في الحواسيب منذ بدء إنشائها إلا أنه لم يصمم لأغراض الوسائط المتعددة إلا حديثًا. وقد طُوِّر الحاسوب لاستخدامه في مجالات المحادثة الصوتية وسماع الموسيقا

والتسجيلات الصوتية والألعاب وغيرها. وقد أنتجت بطاقات صوت متعددة منها (Sound Plaster) وغيرها.

٢- الوصلات / الروابط : Links وهي من أساسيات البناء في نظام النص المترابط، فهي مؤشر من عقدة إلى أخرى داخل النص، وهي التوصيلات بين العناصر المفاهيمية وممرات التجوّل وقوائم الاختيار ونقاط الالتقاء، ويمكن أن تكون أحادية الاتجاه، أو ثنائية. ويمكن لهذه الروابط أن تقود إلى مجموعة من المخرجات مثل نص إضافي، أو عرض صورة أو عقدة صوت أو عرض فيديو أو برنامج معيّن.

٣- الأزرار أو المثبتات : Buttons هناك ثلاثة أنواع أو فئات عامة من الأزرار (النص والرسم والأيقونة)، وتسمح معظم أنظمة تأليف الوسائط المتعددة بجعل أي جزء من الشاشة أو أي كائن في شكل زر، وعند النقر عليه بالفارة أو لوحة المفاتيح يحدث شيء ما. ويجب أن تُصَمَّم الأزرار بطريقة تجعل أعمالها مفهومة بالبديهة عن طريق أيقوناتها أو تمثيلها برسم من خلال التلميحات النصّية، وكذلك يجب تصحيحها لتؤدي المهام الأساسية مثل الخروج من البرنامج في أي وقت أو إلغاء أي عمل.

٤- الأنسجة : Webs النسيج هو مجموعة من الروابط المخزنة بشكل مستقل بعيدة عن المعلومات المخزنة في العقد المرتبطة بها.

وعن طريق فتح النسيج يستطيع المستفيد تنشيط مجموعة محددة من بدايات الروابط في قاعدة بيانات النص المترابط، وهي خدمة يقدمها البرنامج للمستفيد كي لا يفقد الطريق في البحث داخل هذه النصوص.

٥- أدوات التحرير :Editing Tools وتساعد المستخدم على إنشاء العقد والروابط اللازمة لربط العقد في شبكة متكاملة.

٦- أدوات الملاحة/التجول : Navigation Tools وتساعد المستفيد على التصفح الفاعل في أنحاء شبكة النص المترابط.

سادسًا: تطبيقات الوسائط المتعددة في مجال المكتبات والمعلومات:

ينبغي الإشارة أولاً إلى أنَّ الوسائط المتعددة قد استخدمت وطبقت في مجالات مختلفة، منها المال، والصناعة، والهندسة، والرياضة، والسياحة، والعقارات، والفضاء، والطيران، والفن والمتاحف، والكيمياء، والصناعة، والتجارة، والتعليم، والتدريب، وغير ذلك.

أما في مجال المكتبات والمعلومات فإنَّ التطورات التكنولوجية والاجتماعية التي حدثت في نهاية القرن العشرين، ومن ثمَّ ظهور الشبكات المتطورة في الآونة الأخيرة، ومنها شبكة المعلومات قد أثر بشكل رئيس في الطرق والأساليب التي تستخدمها المكتبات ومراكز المعلومات في إنجاز وظائفها التقليدية، في الاختيار، والتنظيم، والصيانة، وتوفير مداخل الوصول إلى المعلومات.

وقد تأثرت هذه المؤسسات المعلوماتية باستخدام الوسائط المتعددة التي استخدمت بشكل واسع فيها مثل الأشرطة، والفيديو، والأقراص المدمجة بمختلف أنواعها والبرمجيات المتنوعة بحيث أصبحت تشكل المجموعة الرئيسة في المكتبات الرقمية العصرية.

لذلك أخذت المكتبات ومراكز المعلومات على

عاقها تطبيق الوسائط المتعددة للتأثير في مستفيديها وجمهورها من خلال الآتي[١٣]:

١- الدعاية: أنتجت بعض المكتبات الوسائط المتعددة بنظام عرض يقدم للمكتبة وجمهور المستفيدين (أي عرض صورة تجميليّة دعائية للمكتبة بهدف تحسين خدماتها).

٢- الخدمات السمعية البصرية: أدّت تكنولوجيا الوسائط المتعددة إلى خلق تأثير جيد عندما أضيفت إلى الخدمات السمعيّة البصرية التقليدية في المكتبات.

٣- استرجاع المعلومات باستخدام التقنيات الحديثة، والأقراص الليزريّة بأنواعها المختلفة، وسواها من التقنيات ونظم المعلومات المتطورة.

٤- CAI(Computer-Assisted-Instruction) استخدام الحاسوب الموجّه/ المساعد لأغراض التعليم والتدريب، حيث يعدّ (CAI) مشروعًا تعليميًا جديدًا يطبّق في المكتبات ومراكز المعلومات، ويؤدي دورًا رئيسًا في إدارة هذه المؤسسات.

ومن خلال أدوات(CAI) مثل معالج النصوص، والجداول الإلكترونية، وقواعد البيانات يكون بالإمكان تجميع المعلومات وتنظيمها وتحليلها وبثها، ومن ثمَّ تسهيل عمليات الاتصال بين الطلبة من ناحية، وبين الطلبة وأعضاء هيئة التدريس من ناحية أخرى.

وكذلك تسهيل مهمّات الطلبة والمعلمين والخبراء في الحصول على الموضوعات التي يصعب الحصول عليها داخل قاعات الدرس.

كما أنَّ بالإمكان تعديل البرامج وتكييفها مع رغبات الطلاب وقدراتهم وزيادة كمية التعليمات الشخصيّة التي يستلمها الطالب وتلبية الاحتياجات المعلوماتية المطلوبة.

أما مواد الوسائط المتعددة التي استخدمت في المكتبات ومراكز المعلومات، فيمكن تقسيمها على ثلاثة أقسام هي:

أ- تلك المنتجات التي تأتي كاملة من منتجين مختلفين، مثل دور النشر، واستديوهات التلفاز، والسينما، ومراكز الوسائط المتعددة.

ب- المواد التي تنتج بشكل مجموعات وسائط متنوعة بموجب أوامر ومتطلبات واحتياجات شخصية.

ت- المنتجات التي تنتج من قبل القرّاء والمستفيدين أنفسهم إما فرديًا، وإما بمجاميع فرق اتصالات عن طريق شبكة المعلومات.

سابعًا: نماذج وأمثلة لاستخدامات الوسائط المتعددة في المكتبات ومراكز المعلومات وتطبيقاتها:

نستطيع تقديم عرض موجز لأهم استخدامات الوسائط المتعددة وتطبيقاتها في المكتبات ومركز المعلومات من خلال الآتي:

أ- مشروعات الوسائط المتعددة: تعدُّ المشروعات الآتية من أوائل المشروعات للوسائط المتعددة على الأقراص الضوئيّة للمدة بين أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات[١٤].

-Images de Larchedologic وهو مشروع قامت به جامعة باريس University de Paris X.

-Interactive biological Information

وهو مشروع قامت به جامعة نوتنجهام

-Project Emperor-I University of Nottingham

وهو مشروع قامت به كلية سيمونز Simmons College ويكشف العدد الكبير من المشروعات القائمة في الوقت الحاضر للإنتاج على الأقراص المدمجة عن

الوسائط المتعددة (Multimedia) و تطبيقاتها في المكتبات ومراكز المعلومات

سعة التغطية المعلوماتية التي يمكن إنتاجها وتوزيعها بأشكال الوسائط المتعددة، فعلى سبيل المثال، نجد منها التقارير الخاصة لمجلة التايم Time Magazine's Spacial reports. إضافة إلى موسوعة (جروليرز) Grolier's Encyclopedia، وموسوعة المتحف الوطني للفنون في لندن، كما أنَّ هناك العديد من ألعاب الفيديو، وبرامج تعليم اللغات، وأطالس العالم، والقصص الخاصة بالوسائط المتعددة للكبار والأطفال.

ومن المشرعات الأخرى أيضًا[15]:

١- مشروع Jefferson الذي بدأ عام ١٩٨٧م بجمعية كاليفورنيا الجنوبية لإنشاء مكتب إلكتروني يساعد الطلبة الجدد على تعلّم المعلومات اللازمة لكتابة البحوث، ويتضمن المكتب مذكرة لتجميع المعلومات وتدوينها، ومفكرة لأخذ الملاحظات. وبإمكان الطلاب تصفح المصادر ونسخ البيانات من خلال وحدات النص المترابط، وفي عام ١٩٨٨م رُبطَ هذا المشروع وقواعد البيانات التي تقتنيها المكتبة بالحاسوب الضخم.

٢- تستخدم مكتبة الكونجرس برنامج HyperCard، والأقراص الضوئية للإعلان عن مجموعاتها في التاريخ والثقافة الأمريكية.

٣- استخدام برنامج HyperCard، لدعم نظم النصوص المترابطة والوسائط المساندة للاحتياجات التعليميّة والتدريبيّة للمكتبات في أواخر الثمانينات كوسائل تحفيز لتعليم مهارات المكتبة الأساسية، وكتقنية بديلة لعدم كفاية العاملين الواجب توافرهم لتقديم المعلومات.

٤- أظهرت الدراسة المسحيّة التي قام بها فورنر Furner بتمويل من إدارة البحث والتطور بالمكتبة البريطانية عام ١٩٩٤م للاستخدام الفعلي لنظم المعلومات المبينة على النص المترابط في كل أنواع المكتبات بالمملكة المتحدة أنَّ هناك تطبيقين هما:

أولاً نظم الإرشاد بالمعلومات الذي يشتمل على جولات المكتبة والكتيبات الإرشادية للجمهور العام، وثانيًا إنشاء نظم استرجاع الشبكات بملامح النص المترابط، ويدخل ضمنها شبكة Word Wide Web.

٥- مشروع جلاسكو الذي يُعدّ من أشهر تطبيقات الاسترجاع للبطاقات الفائقة HyperCard، وقد نُفِّذ المشروع من جانب العاملين في قسم علم المعلومات بجامعة ستراتكلايد ليكون مصدرًا للمعلومات عن مجتمع مدينة جلاسجو، وليستخدم من جانب المقيمين والسياح والباحثين وتتكون قاعدة البيانات من ستة عشر قطاعًا موضوعيًّا، قدمت بالرسوم في قائمة البطاقات .(Home Card Menu)

ب- قواعد البيانات والوسائط المتعددة: في ضوء التطورات العديدة في مجال تطبيقات الوسائط المتعددة ومشروعاتها أصبح من الضروري التطرق إلى موضوع إدارة قواعد البيانات، فقواعد البيانات كانت قد صممت في الأصل للنصوص والبيانات الببليوغرافية، ولكن مع ظهور التطورات الجديدة، والأشكال الجديدة للبيانات من رسوم وصور متحركة وتسجيلات صوتية أصبحت تشكل تحديات جديدة لصناعة المعلومات؛ إذ تختلف طبيعة العمليات المعلوماتية كالتخزين والأرشفة، والاسترجاع بالنسبة للوسائط المتعددة في قواعد البيانات عنها بالنسبة للنصوص.

وقد حددت مارثا ويليمز Martha Williams

ثلاثة تحديات أساسية تواجه قواعد البيانات، وتعود إلى طبيعة تقنيات الوسائط المتعددة، وهي:

أ- عدد الوسائط المستخدمة في قاعدة البيانات.

ب- أشكال تلك الوسائط.

ت- متطلبات الاتصال ذات العلاقة بالبث أو الوصول إلى المعلومات.

ومن النقاط الحيوية التي ينبغي مراعاتها في النظم التي لا تزال تحت الإعداد لبناء قواعد البيانات للتعامل مع الوسائط المتعددة:

أ- الإمكانات المتاحة للمستخدم للتنقل بين مداخل وتطبيقات قاعدة البيانات.

ب- مدد الانتظار للربط مع قاعدة البيانات.

ت- تنوع أساليب العرض المتاحة.

ث- التأليف التلقائي.Automatic Authoring

ج- نماذج المستخدمين.

مستويات الاستخلاص[١٦]

جـ - شبكات المعلومات والوسائط المتعددة:

تعمل الجمعية الوطنية الجغرافية الأمريكية، وإدارة التعليم في ولاية كاليفورنيا، وشركة Apple Computers وغيرها من الشركات في مشروع مشترك يهدف إلى تثقيف صغار التلاميذ والترفيه عنهم من خلال استخدام الوسائط المتعددة، وشبكات المعلومات، ويحتوي المشروع المعروف باسم (GTV) على أداة تعليميّة، تسمح بالتفاعل الإيجابي معها بفضل التقنيات الحديثة، التي استخدمت فيها، مثل تقنيات أقراص الفيديو، وتقنيات الحاسبات الآلية، وتقنيات الاتصالات، في حين يتضمن مشروع الشركة الوطنية الجغرافية للأطفال نظامًا صُمِّمَ لتعليم الأطفال مبادئ العلوم عبر التطبيقات العملية، والمساعدة التي يقدمها الحاسوب من خلال الخرائط والرسوم الإيضاحية التي يوفرها باتصاله بالشبكة عبر أجهزة المودم، والخطوط الهاتفيّة العاديّة. وقد جعلت تلك التقنيات الحديثة من الخيال العلمي الذي صاغه ماكلوهان Marshal Mcluhan في (القرية العالمية) حقيقة واقعة نستشرف آفاقها في الوقت الحاضر[١٧].

د- موسوعات الوسائط المتعددة:

يوشك جميع ناشري مصادر المعلومات الورقية أن يخوضوا غمار مرحلة شديدة الاضطراب، وأقرب تلك التهديدات موجهة لناشري المصادر المرجعية، وبالفعل فقد بدأت بعض الموسوعات مثل الموسوعة البريطانية Britannica في مواجهة ضغوط من جانب دخلاء جدد إلى ميدانها في توثيق المعرفة ونشرها، وقد حان الوقت للاستغناء عن الموسوعات الورقية، والاستعانة بالتقنيات والوسائل الإلكترونية الحديثة، فهذه الموسوعات الورقية ضخمة وأثمانها مرتفعة وصعبة الاستعمال، إضافة إلى تكاليف الطباعة والتجليد والتوزيع، والقيود المتعلقة بكيفيّة تسجيل محتوياتها وإتاحتها للمستفيدين، والوسيلة الفضلى المتاحة لعرض المعلومات بشكل فاعل ومؤثر هي الكلمات والصور والأصوات، وغيرها، إضافة إلى الميزة الكبرى المتمثّلة في القدرة على صياغة المعلومات بأشكال جديدة وسهولة الوصول إليها، وبإمكان المستفيد الذهاب مباشرة إلى ما يريده، واقتطاع المعلومات الموجودة على الشاشة وحفظها في أحد الملفات الإلكترونية الخاصة به[١٨].

ومن هذه الموسوعات على سبيل المثال:

الوسائط المتعددة (Multimedia) وتطبيقاتها في المكتبات ومراكز المعلومات

١- Encyclopedia (Grolier, Danbury. Ct USA).
Grolier Multimedia Academic American

وهو مشروع يهدف إلى موسوعة يتوافر فيها التفاعل الحقيقي بين الوسائط المتعددة على أقراص مدمجة متفاعلة CD-I. وتحتوي هذه الموسوعة على أكثر من (١٠) ملايين كلمة، وثلاثة آلاف صورة، إضافة إلى ثلاث ساعات كاملة من التسجيلات الصوتية، بما يتضمن الأحاديث المشهورة للرؤساء، إضافة إلى المقطوعات الموسيقية الكلاسيكية، وأصوات الحيوانات المختلفة وغير ذلك.

٢- Encyclopedia of Europe (paris, France)
Archeological

وهذه الموسوعة تهدف إلى تدوين الآثار التي خلفها الأوربيون عبر القرون.

٣- موسوعة بريتانيكا (Encyclopedia Britannica)

تطور العمل في هذه الموسوعة بشكل واضح؛ إذ سعى الناشرون إلى وضعها في متناول الجميع بكلفة مقبولة، ويتميّز كتيب الموسوعة بصور ورسوم ملونة جيدة مقابلة مع الكتيب السابق. وتأتي الشروحات لتسهيلات البحث واضحة، وتعطي ثلاثة أمثلة تطبيقيّة حول الأبحاث، ما يساعد المستخدمين الصغار والكبار على استيعاب المحتوى بشكل أفضل. وقد أضيفت إلى نسخة ٩٧ دفعة من الصور الجديدة والمقالات المحدثة الوافية، ويقدم قرص الروم (Rom) قرابة ٢٠٠٠ مقالة مفصّلة، إضافة إلى قاموس الطلاب. من "وبستر" (Webstar) للتعابير الصعبة التي تصادف المستخدم في المقالات أو للاستعمال كمورد فوري. وتتضمن نسخة روم موقعًا على شبكة Web يحتوي على النص الكامل للموسوعة، الأمر الذي يساعد المستفيد في عملية البحث والحصول على المعلومات خلال خمس دقائق فقط، أما الصفحة المرجعيّة للموسوعة، فتقدّم فرصة طلب مقالات أو صور عشوائية بالنقر مثلاً على عنصر "بروبيديا" (Propaedia) في لائحة العناصر.

٤- موسوعة هاتشنسون ٩٧ للوسائط المتعددة
(Hutchinson: Multimedia Encyclopedia)

تعد هذه الموسوعة إنتاجًا بريطانيًا متكاملاً، يلغي أي اختلاف ثقافي مع اللغة الأمريكيّة، ولقد طورت هذه الموسوعة الأطلس وأضافت الكثير من الصور والرسوم والخرائط والمقاطع الفيديوية، ووضعت التأشيرات على العناصر التي جرى الاطلاع عليها، وتوجد خمس شاشات بينية تحتوي على مجموعة أيقونات تلج إلى عشرين خطًا أساسيًا للمحتوى، وتسمح كل شاشة بمشاهدة محتوى الخيارات من الصور والرسوم. أما أطلس الموسوعة فيقدم خرائط واضحة وجلية، تسمح للمستفيد بعرض نوافذ على الشاشة.

٥- موسوعة كمبتون التفاعلية
(Compton's Interactive Encyclopedia)

لقد خضعت هذه الموسوعة لتغير في ملكيتها دون أن يؤثر ذلك في إطلاق النسخة الجديدة لسنة ٩٧ (الموسوعة التفاعلية).

وتتميّز هذه النسخة بإمكانية الدخول إليها عبر الخدمات الفورية مع إضافة جديدة عليها. وتعتمد ثلاث مناطق للعرض على الشاشة، واحدة لعرض نص المقال المطلوب. وواحدة لعرض الوسائط المتعددة، وواحدة لعرض وسيلة النقل المعتمدة، لنقل المعلومات، ويمكن التحكم بوسيلة النقل عبر أيقونة عمودية إلى يسار الشاشة.

وقد يبدو النظام صعبًا وغامضًا في البداية؛ لأن العناصر المعروضة كثيرة، وتحتوي على مقالات

متنوعة، كما يسمح أطلس بالكبس على اسم مكان معين أو تعيينه على الخريطة قبل النقر والحصول على المعلومات المطلوبة حوله.

وتتميز أيضًا بالمقالات القصيرة المفيدة والمسلية، وتظهر مئات أدوات الربط بشبكة .(web)

٦- إنكارتار ٩٧ (Encarta Word: English Edition):

تعد هذه الموسوعة الفُضْلى في مجال الوسائط المتعددة، وتتميز على قرص (CD-Rom) باستعمال مركزي لشبكة (Web) للحصول على المستجدات والمعلومات المختلفة، وقد ازدادت المقالات بإضافة قرابة (٢٠٠٠) عنوان وموقع على الشبكة العنكبوتية، كما تتميز هذه الموسوعة بالمحتوى الذي لا يتناول المعلومات الأمريكية فحسب، بل يتناول أيضًا أمورًا وموضوعات أوروبية. وتحتوي على ٨٥٠٠ صورة فوتوغرافية ورسوم متنوعة ومائة مقطع {فيديوي} ورسوم متحركة، إضافة إلى الأصوات، وتوجد (١٠) مسارات تفاعلية للوسائط المتعددة. وفي قسم " عالم اللغات" يمكن للمستفيد سماع كلمات وجمل يقرؤها متخصصون بأهم اللغات المحكية في العالم.

وترفق شركة "مايكروسوفت" أطلس الوسائط المتعددة كدليل مرفق بالموسوعة إضافة إلى الألعاب والمسابقات حول محتواها.

٧- موسوعة أكسفورد للأطفال

(Oxford Children: Encyclopedia)

صممت هذه الموسوعة بشكل خاص لاستخدام الأطفال ودعمًا للنشاط المدرسي، وهناك الكتيب الذي يطالعه الأهل والمعلمون في إطار العمل التربوي.

وتسمح لائحة الخيارات بتسيير البرنامج من لوحة المفاتيح فقط، وقد تظهر العناصر مثل الاحتفاظ بالبيانات (Saving) أو طباعتها (Printing) لتناسب الموضوع قيد الاستعمال في الموسوعة.

تقدّم الشاشة الأساسية شريط العناصر بشكل جدول أبجدي، ويمكن النقر للحصول على الخيار الذي يحتوي المقالات المطلوبة، وتبدو المعلومات مختصرة وواضحة الكتابة وتتضمن التفاصيل الضرورية للمبتدئين. كما أنَّ قاموس أكسفورد لصفوف المدرسة الابتدائية يسهل على الأطفال عملية التعلم ويجعلها ممتعة وشيّقة[١٩].

ويمكن إضافة نماذج لتطبيقات أخرى منها[٢٠]:

هـ- الجولات المكتبية:

يمكن تصميم برنامج يتيح للمستفيدين التجوال داخل إحدى المكتبات ومعرفة الإدارات والأقسام والشعب المختلفة فيها، والعمليات الفنيّة التي تجرى داخلها، وكذلك الخدمات التي تنهض بتقديمها على غرار تلك البرامج التي تتيح إمكانية التجوّل داخل المتاحف وأسواق البيع.

و- الفهارس التخيّليّة:

إضافة إلى كل الفهارس التي نراها داخل المكتبات والمتاحة عبر شبكة المعلومات سيتيح المستقبل لنا تعرُّف أنواع أخرى من الفهارس أكثر تطورًا، هي الفهارس التخيليّة، حيث يرتدي المستفيد على سبيل المثال، جهاز العرض المثبت على الرأس HMD، وقفازات اللمس؛ ليتمكن من رؤية قائمة هجائية ثلاثية الأبعاد، بعناوين الكتب التي تقتنيها المكتبة، وبإمكانه الاطلاع ومعرفة إن كانت هذه الكتب معارة أم لا؟، وقد لا يقتصر هذا الفهرس على مقتنيات مكتبات معينة، بل يتخطى ذلك إلى التعريف بمجموعات مكتبات أخرى تشترك معها في الاهتمامات الموضوعية، أو تقع في النطاق

الجغرافي نفسه، ويمكن أن نطلق على هذا الفهرس اسم الفهرس الموحد التخيلي Virtual union Catalogue.

وقد يستعاض عن برنامج الفهرس التخيلي ببرنامج آخر يمكن أن يطلق عليه الأرفف المفتوحة التخيلية، يصور رفوف المكتبة، وقد رتبت فوقها مجموعاتها من الكتب وفق خطّة التصنيف المتّبعة، وبإمكان المستفيد اختيار ما يروق له من مصادر المعلومات بعد ارتداء التجهيزات الخاصة بنظم الواقع التخيلي أو الافتراضي.

ز- قوائم الناشرين:

في ظل استخدام نظام الواقع التخيلي يمكن توفير نمط جديد من قوائم الناشرين، لا يقتصر على ذكر عناوين المطبوعات المُتاحة لدى الناشرين فقط، بل سيكون برنامجًا أشبه ببرنامج الرفوف المفتوحة، يكون باستطاعة أمين المكتبة حين الدخول عليه عبر شبكات الاتصال تعريف الناشر بنفسه، حتى يسمح له بفحص ما لديه من مؤلفات، والمفاضلة بين المطبوعات الموجودة، ومن ثمَّ تحديد ما يشتريه؛ ليقوم الناشر بدوره بتجهيزه وإرساله إلى مكتبته حال تسديد القيمة المطلوبة.

ح- المقابلة المرجعيّة، والمؤتمرات التخيليّة عن بعد:

بعد أن أصبحت المؤتمرات عن بعد تتم عبر شبكة المعلومات في المجالات والموضوعات كافة أمكن مؤخرًا استثمار إمكانات نظم الواقع الافتراضي لتحقيق الهدف نفسه من خلال شبكة معلومات مخصصة لذلك، ومتاحة عبر شبكة المعلومات تضم بيئة افتراضيّة تسمى الملعب المضلّع Polygon Playground يستطيع داخلها شخصان أو أكثر، بعد ارتداء التجهيزات الخاصة، رؤية الشخص أو الأشخاص الآخرين في صورة ثلاثية الأبعاد، ومصافحتهم، اعتمادًا على تقنية الإحساس بالمقاومة المضادة، أو الضغط Force Feedback التي يوفرها قفاز البيانات، ثم الشروع في تبادل الأفكار والآراء حول الموضوعات ذات الاهتمام، ويستطيع المستفيد استخدام هذه الشبكة بعد تسديد رسوم الاشتراك، وقد يكون أفضل استثمار لهذه الشبكة في مجال المكتبات والمعلومات هو المقابلة المرجعية التي تُجرى بين اختصاصيّ المعلومات أو المراجع والمستفيد لتحديد احتياجات ذلك المستفيد، وكذلك المؤتمرات التي تعقد بين الخبراء في المجال والمهتمين به لمناقشة الموضوعات والقضايا الخاصة بذلك.

ومن بين تطبيقات الوسائط المتعددة كذلك:

ط- استخدامها في نظم وخطط التصنيف:

كما هي الحال في نظام تصنيف ديوي العشري Dewey Decimal Classification(DDC) لجذب مستخدمي هذا النظام في استخدام الوسائط المتعددة التفاعلية، والاطلاع على الأصول العشرة الرئيسة، والتقسيمات الفرعية الأخرى للنظام.

ي - المكتبات الرقيمة:

تمثّل مؤسسات تحتوي على مجموعات مكتبية رقميَّة، تغطي افتراضيًّا جميع حقول المعرفة، وتعنى بتقديم خدمات معلومات جديدة ومتطورة؛ لخدمة مجتمع محدد، أو مجموعة من المجتمعات وتوفر مداخل وصول سريعة للحصول على ينابيع المعرفة، وسهولة استرجاع المعلومات، بما يخدم شرائح اجتماعية متنوعة، وللأغراض والاحتياجات المعلوماتية المتعددة.

فمنذ مطلع الثمانينات تحولت تطورات الوسائط المتعددة إلى الحواسيب الشخصية، أو بشكل أوسع من خلال نظم (ماكنتوش)، وعبر بيئة النوافذ Windows، ومن ثمَّ التطورات الحاصلة في الشبكات، وبالذات عبر الشبكة العنكبوتية (www). فأصبحت المكتبات الرقميّة أكثر ألفة واستخداماً من جانب المستفيدين للمرونة التي تقدمها طبيعة عروض الشبكة، وروابط الاتصال بالعقد، أو قواعد البيانات الضخمة وبنوك المعلومات في أرجاء العالم كله.

وقد أدّت طبيعة الوسائط المتعددة في هذا النمط من المكتبات إلى وجود المكتبي الرقمي القادر على التعامل مع تكنولوجيا المعلومات، وتحليل المعلومات ومعالجتها بكفاءة، وتأدية دوره كخبير يتقن عمليات التحكم وإدارة تطبيقات تقنيات الوسائط المتعددة في هذه المكتبات، وتقديم كل أنواع الدعم والمساعدة إلى القرّاء والباحثين الذي يرومون الحصول على أنواع المعلومات المتعددة.

ثامناً: دور اختصاصي المعلومات في استخدام الوسائط المتعددة:

لقد أصبح دور أمين المكتبة الرقميّة أعظم وأكبر من دوره في المكتبات التقليديّة، فهو في هذا النمط الجديد من المكتبات التي تتعامل مع التقنيات والنظم المتطورة والوسائط المتعددة باحث ومنظم ومحرر وعضو في فريق عمل المكتبة الرقميّة، وموجه ومعلم ومستشار وزميل لغيره من أمناء المكتبات في شبكات المعلومات المحليّة والإقليميّة؛ لأنَّ مثل هذه المكتبات تتطلب سلوكيات جديدة، وأساليب وطرق عمل جديدة، كما تتطلب معارف ومهارات عما هو شائع وسائد في المكتبات التقليدية، الأمر الذي أدّى إلى أن تكون هناك مؤهلات ومواصفات خاصة لأمناء المكتبات العاملين في هذه المكتبات في عصر تكنولوجيا المعلومات والصورة المعلوماتية[٢١].

ويمكن تبيان دور اختصاصي المعلومات في استخدام الوسائط المتعددة من خلال الآتي[٢٢]:

أ- دور المشرف على تنفيذ المشروع بالاستعانة بالتخصصات الأخرى، ضمن فريق عمل موحّد، ونتيجة عمل ناجح.

ب- دور المشارك في فريق العمل وبمسؤولية موازية مع التخصصات الأخرى، وإنَّ مثل هذه المشاركة تكلل بالنجاح في حالة عدم تدخل متخصصين آخرين بعمله وبالعكس.

ث- دور كامل بدون حدود ومثل هذا العمل لا ينجح ولا ينتج عملاً متكاملاً.

أما الحدود التفصيليّة فتكون بالشكل الآتي:-

أ- تعرّف أنواع الأجهزة المستخدمة وقياساتها لأجل معرفة سرعة العمليات المنجزة وكمية الخزن، الأمر الذي يؤدي إلى استرجاع أفضل.

ب- المعرفة الكاملة بهيكليّة الأنظمة المحوسبة لمساعدة المبرمج في بناء الأنظمة أو النظام المطلوب.

ت- الاطلاع على أحدث التطورات فيما يخص تقنية الوسائط المتعددة.

ث- المعرفة بإجراءات الحاسوب وما يتعلق به.

وبالنسبة للمهام الأساسيّة لمتخصص علم المكتبات والمعلومات، فتكون كالآتي:

أ- اختيار مصادر المعلومات المهمَّة في موضوع معين بمساعدة المختصين في ذلك الموضوع.

ب- تنظيم مصادر المعلومات المختلفة وتحليلها.

ت- بناء هيكلية البيانات والكلمات الدالة بشكل يحقق الهدف.

ث- المشاركة في اختيار الألوان والواجهات والخلفيات.

ج- تحليل النظام منطقيًّا.

ح- المساهمة في تقييم النظام.

تاسعًا: اتجاهات المستقبل:

يعتقد بأنَّ هذه التقنيات سوف تزيد من تدفّق المعلومات، واستخدامها بشكل فاعل ومؤثر ومتناسق، وستكون هناك تأثيرات مؤكدة للمستجدات والتطورات في مجالات أجهزة الحواسيب، والوسائط المتعددة، وتقنيات النصوص المترابطة وشبكات المعلومات؛ لتفعيل دور مؤسسات المعلومات في إيصال المعرفة ونشرها، وفي تطوير خدمات المعلومات، والتعليم في المدارس والجامعات، والتعلم عن بعد، وتوثيق عرى التعاون مع مؤسسات النشر في بقاع كثيرة من أرجاء العالم. ونظرًا للمؤثرات والسمات الخاصة التي تتميز بها الوسائط المتعددة فإنَّ كفتها ستكون المهيمنة في ميدان وسائط الاتصال وبث المعلومات، وستتمتع بقوة متعمقة من خلال برامجها ومشروعاتها والمؤسسات والشركات الكبرى المهتمّة بتصنيعها وتسويقها، والمكتبات الإلكترونية التي تعنى بتوظيفها واستخدامها في إغناء خدماتها وتجديدها واسترجاع المعلومات بكفاءة عالية، إضافة إلى ظهور أجيال جديدة وتناميها وتفاعلها مع هذه التقنيات وبرمجياتها المتنوعة، وتطبيقًا للواقع الافتراضي، والمكتبات الرقمية، والشبكات المتطورة بإمكاناتها وقواعد بياناتها الضخمة، وكنوز معلوماتها الثرية المتدفقة، وما تقدمه من تسهيلات وخدمات لصالح شرائح اجتماعية مستوياتها التعليميّة والعمريّة مختلفة، وعلى نطاق واسع.

وبذلك يتضح الاهتمام الجاد للمكتبات في تنمية مواردها بالتصوير، والوسائط المتعددة، واستخدام تقنيات المعلومات المتطورة، والنظم الآلية، بحيث أصبحت هذه المؤسسات تحرص، وبشكل متواصل، على تطوير سبل الاتصال عن بعد بموارد المقتنيات التي تشمل النصوص المصوّرة، والصور الضوئيّة، والرسوم التخطيطيّة وسواها، ومن المنتظر أن تشهد الأيام القادمة تزايدًا في تهيئة المكتبات ومؤسساتها الأم للعديد من المصادر القائمة على النصوص الإلكترونية والأسطوانات المدمجة (CD-Rom)، والأقراص الرقمية متعددة الأغراض (DVD)، واستثمارها بشكل فاعل في خدماتها وبرامجها، إضافة إلى توافر البنية الأساسية للقوى العاملة اللازمة لتشغيل تقنيات المعلومات والشبكات وإدارتها بشكل فاعل[٢٤]. وتوفير طرق بديلة ومتجددة لبناء المواد وإتاحة المعلومات وعرضها للمستفيدين بواجهات عرض مناسبة، نظرًا لتنوع أوعية المعلومات والمواد المستخدمة في المكتبات الرقميّة، وما تتطلبه من معالجات وأجهزة ومعدّات وبرمجيات خاصة، وعروض مختارة، بما يؤدي إلى تطوير عمل هذه المؤسسات، وتحقيق الأهداف المطلوبة. ■

الحواشي

١- استخدام تقنية الوسائط المتعددة في معالجة مصادر المعلومات الورقية واللاورقيّة: دراسة تطبيقيّة عن مدينة بغداد (أطروحة دكتوراه): ٤٦-٥٠.

٢- مصادر المعلومات الإلكترونية في المكتبات ومراكز المعلومات:٨٣.

٣- الأوعية المتعددة وتطور الأقراص منذ عام ١٨٧٧م حتى عام ١٩٩٢م:٥

٤- الوسائط المتعددة .Multimedia:11-12

٥- كيف تنتقي جهازاً للوسائط المتعددة، بايت الشرق الأوسط، س١، ع٣، ١٩٩٥ : ١١٤.

٦- المعجم الموسوعي لتكنولوجيا المعلومات وشبكة المعلومات: ٢٥٢-٢٥٤.

٧- التوليفات التفاعلية؛ معالجة وعائية تنظيميّة تطبيقيّة مجلة دراسات عربية مج/ع١, ١٩٩٩م: ٥١-٥٢.

٨- نقلاً عن الوسائط المتعددة:١١.

٩- ينظر: مصادر المعلومات الإلكترونية:٨٩-٩١, ، استخدام تقنية الوسائط المتعددة: ٥٠-٥٢.

١٠- تطبيقات الوسائط المتعددة.Multimedia Application:15

١١ الثقافة العربية وعصر المعلومات: مواضع متفرقة.

١٢- ينظر: مصادر المعلومات الإلكترونية:٥٠-٥٤، وتطبيقات الوسائط المتعددة: مواضع متفرقة.

١٣- The Information Technology applied in future:9.

١٤- النظم الآلية والتقنيات المتطورة للمكتبات ومراكز المعلومات:٢٧٣.

١٥- مصادر المعلومات الالكترونية:١٠٨-١١٨.

١٦- النظم الآلية:٢٧٩ -٢٨٠.

١٧- المصدر السابق نفسه: ٢٨٣ -٢٨٤.

١٨- ثورة الأنفوميديا، الوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتك:٤١١-٤١٢.

١٩- ينظر كل من :
- النظم الآلية: ٢٤٧ .
- الكمبيوتر والميلتميديا: مواضع متفرقة.

٢٠- نظم الواقع التخيلي أو تجسيد الخيال: مج٢، ع٤، ١٩٩٥م ١٤٢-١٤٤.

٢١- المكتبات الجامعية ودورها في البحث العلمي في ظل التقنيات الحديثة:١٥٨-١٥٩.

٢٢- استخدام تقنية الوسائط المتعددة: ٧٠ -٧١.

٢٣- تقنيات المعلومات في المكتبات والشبكات:٦٩٢ -٧٠٢.

المصادر والمراجع

١- **استخدام تقنية الوسائط المتعددة في معالجة المعلومات الورقية واللاورقيّة: دراسة تطبيقية عن مدينة بغداد،** لإيمان مهدي صالح الدولعي (أطروحة دكتوراه)، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٢م.

٢- **الأوعية المتعددة وتطور الأقراص منذ عام ١٨٧٧م حتى عام ١٩٩٢م،** لإيمان السامرائي (بحث مقدم إلى ندوة آفاق نظم المعلومات في القرن الحادي والعشرين، إربد، جامعة اليرموك، ١٩٩٥م.

٣- **تطبيقات الوسائط المتعددة (Multimedia Applications)،** لمراد شلباية وآخرين، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع،٢٠٠٢م.

٤- **تقنيات المعلومات في المكتبات والشبكات،** لأودري جروش، تر. حشمت قاسم، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ١٩٩٩م.

٥- **التوليفات الصوتية: معالجة وعائية تنظيميّة تطبيقيّة،** لفؤاد محمد فرسوني: دراسات عربية في المكتبات وعلم المعلومات، مج٤، ع١، س١٩٩٩م.

٦- **الثقافة العربية وعصر المعلومات،** لنبيل علي، (سلسلة عالم المعرفة،٢٦٥). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١.

٧- **ثورة الأنفوميديا: الوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتك؟** لفرانك كيلش، تر. حسام الدين زكريا، (سلسلة عالم المعرفة، ٢٥٣). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٠.

٨- **الكمبيوتر والملتميديا،** لسيد مصطفى مصطفى أبو السعود، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٦م.

٩- **كيف تنتقي جهازاً للوسائط المتعددة،** لأحمد حميض، بايت الشرق الأوسط ، س١، ع٣، ١٩٩٥م.

١٠- **مصادر المعلومات الإلكترونية في المكتبات ومراكز المعلومات،** لشريف كامل شاهين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١١- المعجم الموسوعي لتكنولوجيا المعلومات وشبكة المعلومات، لعامر إبراهيم قنديلجي، دار المسيرة، عمان، ٢٠٠٣م.

١٢- المكتبات الجامعية ودورها في البحث العلمي في ظلّ التقنيات الحديثة، لنزار عيون السود، العربية ٣٠٠٠، س٣، ع٣ - ٤ ، ٢٠٠٢م

١٣- النظم الآلية والتقنيات المتطورة للمكتبات ومراكز المعلومات. لمحمد محمد آمان وياسر يوسف عبد المعطي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٩٩٨م.

١٤- نظم الواقع التخيلي أو تجسيد الخيال Virtual Reality System (VRS) وافد جديد يحتاج إلى تحديد، لعبد الله حسين متولي، الاتجاهات الحديثة في المكتبات والمعلومات، ع٤، مج ٢ ، ١٩٩٥م.

١٥- الوسائط المتعددة Multimedia، لعبد الحميد بسيوني، دار النشر للجامعات، القاهرة، ٢٠٠٢م

١٦- Lixia Yang. " The Information Technilogy applied in future Libraries" ٢٠٠٣م



لمحة عن الإسهام الرياضي لبعض علماء مغاربة وأندلسيين في الفترة ما بين القرنين الثامن والسادس عشر الميلاديين

يوسف قرقور
القبة - الجزائر

لمحة عن الإسهام الرياضي لبعض علماء مغاربة وأندلسيين في الفترة ما بين القرنين الثامن والسادس عشر الميلاديين

عرفت الرياضيات العربية - أي الإنتاج المدوّن باللغة العربية في إطار الحضارة العربية الإسلامية - أربع مراحل أساسية، منها الترجمة والإبداع، وكذا مرحلة توقف البحث وانتقال بعض المواد الجديدة (الجبر، علم المثلثات...) والكتب الكلاسيكية إلى أوربا الوسيطة. كما نسجل انتقال بعض المؤلفات الرياضية مبكرًا إلى الغرب الإسلامي (المغرب والأندلس) ككتاب أبي كامل في الجبر والمقابلة[1]، الذي وصل إلى الغرب الإسلامي، بدليل أنه شُرح[2] من قبل أبي القاسم عبد الرحمن بن يحيى بن الحسن بن محمد القرشي الأموي، نزيل بجاية[3]، المتوفى سنة ١١٨٤م، حسب ما جاء عند ابن خلدون في مقدمته[4].

لقد كان غيابُ النصوص وضعف الأبحاث المتعلقة بالمخطوطات الرياضيّة المعروفة حاليًّا عائقًا أمام معرفة تاريخ العلوم بصفة عامة والرياضيات بصفة خاصة في الغرب الإسلامي (المغرب والأندلس). وبالفعل فإن كثيرًا من النقط الغامضة بقيت محيطة بتاريخ هذا العلم، على الرغم من بعض أعمال فوبك[5] (Woepcke) في القرن التاسع عشر وأبحاث سنشيز بريز (Sanchez-Perez)[6]، وسوتر (Suter)[7] في بداية القرن ٢٠م، التي كشفت عن بعض الملامح المهمة من التقليد الرياضي العربي، ولا سيما الجبري منه، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

إنَّ أقدم مصدر بيوببليوغرافي أندلسي متوافر لدينا حاليًّا هو كتاب طبقات الأطباء، لابن جلجل (ت بعد ٣٧٧م)[8]، فقد كتب هذا الكتاب سنة ٩٨٧م، أي في المدة التي كانت فيها الرياضيات العربية يُعرف لها في المغرب والأندلس، وبصفة أكبر في المشرق، انطلاقة كبرى، جعلت بعض

المهتمين في ذلك العهد يفكرون في كتابه تاريخ العلوم في مجالاته المتعددة. ذلك ما قام به على سبيل المثال إسحاق بن حنين (٢٩٨هـ) في القرن الثالث الهجري في مجال الطب[٩]، وخصوصًا ابن النديم (٤٣٨هـ) في أواخر القرن الخامس الهجري بكتابه الفهرست[١٠].

ومع أن كتاب ابن جلجل يحتوي معلومات ثمينة عن ترجمة المؤلفات الطبية وانتقالها، فإنه يبقى، مع الأسف شديد العموميّة فيما يخص باقي العلوم وبصفة خاصة الرياضيات. وإنَّ المعلومات الواردة فيه يجب ألاّ تؤخذ كما هي، بل يجب تأويلها، وذلك لسببين على الأقل، الأول هو الطبيعة الاختصاصيّة نسبيًّا لكتابه الذي اهتم أساسًا بتاريخ الطب.

والثاني يرجع إلى المنهج الذي اتبعه الكاتب، الذي يبدو أنه وقف عند الاتجاهات العامة للعلوم، ومن ثمَّ عند الملامح البارزة من أنشطتها.

إنَّ السكوت المطبق أحيانًا والإشارات العابرة لا تنفي وجود تقليد رياضي حيّ ظلّ مقتصرًا على نخبة قليلة، وهذا ما نلاحظه من المعلومات النادرة التي أمدّتنا بها بعض المصادر الأخرى. يشير ابن سعيد (٦٩٧هـ) في حديثه عن تكوين الخليفة الأموي عبد الرحمن الثاني (١٧٦هـ-٢٣٨هـ) في كتابه المغرب في حلى المغرب[١١] أن كتبًا علميّة من بينها كتاب السند هند المصنف الفلكي والرياضي الهندي جاء به عباس بن ناصح، وهذا الأخير حسب رأي الكاتب نفسه ذو تكوين رياضي جيد. ومن الممكن أن يكون قد أحضر معه كذلك من الشرق كتبًا في الرياضيات ولاسيما كتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة للخوارزمي (بعد.٢٣٢هـ)[١٢]، وغيره من الكتب المهمة . غير أنَّ أهم مصدر يتعرض للرياضيات في الأندلس هو كتاب طبقات الأمم لصاعد الأندلسي (ت.٤٦٢هـ)[١٣]، ثم تأتي رسالة في تصنيف العلوم لابن رشيق (ق.٨هـ) التي لا تزال مخطوطة. نشير كذلك إلى كتاب العبر لابن خلدون (ت.٨٠٨هـ)[١٤] الذي لم نستفد منه إلى الآن، وهو يشتمل على معلومات قيّمة عن تاريخ العلوم ولا سيما الرياضيات.

وهكذا، وبالاعتماد على المصادر السابقة الذكر نجد أنَّ أول رياضي ذكر فيها هو سليم بن أحمد بن عبيدة الليثي المعروف بصاحب القبلة، ذكره صاعد الأندلسي في مجال الفقه والحديث، غير أنه لم يشر إلى مصادره في الحساب والتنجيم اللذين اشتهر بمزاولتهما عند عودته من المشرق إلى الأندلس إلى حين وفاته نحو سنة ٢٩٤هـ .

إلا أنَّ أهم رياضي ينتمي إلى القرن الرابع وبداية القرن الخامس هو أبو القاسم المجريطي (ت.٣٩٨هـ). الذي تتوافر، إضافة إلى بعض المعلومات اليسيرة عنه، بعض كتاباته الفلكية التي تبين أساسًا الدور الذي لعبه في نقل الفلك العربي إلى أوربا. من جانب آخر كتب المجريطي - حسب قول صاعد الأندلسي - كتابًا في المعاملات التي هي لفظ مستعمل من قبل الرياضيين للتدليل على المؤلفات التي تهتم بالجانب التطبيقي من الرياضيات في المجالات التجارية أو القريبة منها. وهذا الصنف من الكتب يجمع بين القواعد الحسابية والجبرية وتطبيقها العملي. وأخيرًا نجد للمجريطي كتابًا فلكيًّا هو صياغة جديدة للمؤلف الفلكي أبي عبد الله الخوارزمي، الذي اعتمد فيه على مصادر متنوعة فارسيّة وهندية ويونانية، ولهذا العمل قيمته التاريخيّة الكبرى؛ لأنه احتفظ لنا بالجانب الفلكي من عمل الخوارزمي، ما دام الكتاب الفلكي للخوارزمي مفقودًا في أصله العربي،

ولا يوجد اليوم سوى الترجمة اللاتينية للصياغة التي أنجزها الرياضي المجريطي[15].

وفي ضوء هذه المعلومات مجتمعة (أي كون المجريطي فارضًا وحاسبًا ومشتغلاً بالمعاملات، وفلك الخوارزمي) نفترض أن يكون أيضًا هو أول من أدخل كتاب الخوارزمي، الحساب الهندي، للأندلس، أو أنه على الأقل ساهم في نشر هذه الطريقة الحسابية الجديدة، ولو ثبت هذا الأمر لكان المجريطي قد قام بدور كبير في تاريخ الرياضيات؛ لأنَّ كتاب الخوارزمي هذا مفقود في أصله العربي، ولا يوجد اليوم سوى ترجمته اللاتينية التي أنجزت بطليطلة الأندلسية.

وإذا كان المجريطي هو الشخصية العلمية البارزة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي/ الرابع الهجري وبداية القرن الحادي عشر الميلادي/ الخامس الهجري؛ فإنه لم يكن الوحيد، حيث نجد في كتب التراجم والطبقات ذكرًا لرياضيين آخرين، غير أننا لا نتوافر على إنتاجهم الرياضي ما يجعل أي حديث عنهم صعبًا للغاية ونذكر من هؤلاء:

١. ابن معاذ الجياني (ت.١٠٧٩م): لقد عرفه مؤرخو العلوم منذ مدة طويلة، وذلك من خلال كتاباته في مجال نظرية النسب، ومن أجل إدخاله للطابع التوفيقي[16] في حل بعض القضايا الفلكية[17] إضافة إلى مساهمته في حساب المثلثات.

نذكر من مؤلفاته في الرياضيات والفلك: مقالة في شرح النسبة التي أشرنا إليها آنفًا، وهي تعدّ من أهم أعماله الرياضية. ولذا أولاها المختصون أهمية بالغة لكونها تشكل حلقة مهمّة في سلسلة الشروحات العربية لمفهوم النسبة الذي أتى به أقليدس في الكتاب الخامس من الأصول. وقد ترجمت هذه المقالة إلى الإنكليزية في منتصف الخمسينات من القرن العشرين من قبل إدوارد برنارد بلويج (Plooij)[18].

نجد في هذه المقالة رؤية معينة جعلت ابن معاذ يعرّف خمسة مقادير (كميات) حاثًّا على استخدامها في الهندسة، منها العدد والخط والزاوية. وذكر الجياني أنه كتب مقالته للتعليق على ما ورد في الكتاب الخامس لأقليدس، ولشرح بعض ما جاء فيه. أما الباحث وهابزاده (Vahabzade)، فقال عن هذه المقالة: "لقد أدّى تعريف أقليدس في كتابه الخامس لنسبة أربعة مقادير إلى ظهور العديد من الشروحات. ومنها شرحان أحدهما للجيّاني، الذي لم يكن يهدف إلى نقد وجهة نظر أقليدس، بل على العكس من ذلك، فقد كان يجدُ لها مسوّغًا محاولاً إظهار الفرضيات التي تقف من وراء حجج أقليدس..."[19]. وقد دافع الجيّاني في هذا المؤلف عن مضمون الكتاب الخامس لأقليدس مبديًا إعجابًا كبيرًا بهذا العالم الإغريقي.

ينبغي أن نلاحظ هنا أن أقليدس- شأنه شأن جميع العلماء الإغريق- لم ير العدد كمقدار هندسي. لكن الجيّاني خالف هؤلاء جميعًا؛ لأنه كان بحاجة لهذه الرؤية من أجل تسويغ تعريفه للنسبة. ومن الواضح أنَّ الجياني قد ساير في ذلك الفكرة السائدة لدى العرب والمسلمين في موضوع العدد. وقد افترض الجيّاني في مقالته أنّ كل إنسان يتمتع بنصيب من الذكاء يلمّ إلمامًا بسيطًا بالنسبة. ومن ثم راح يستنتج خواص أخرى للنسبة منتهيًا بربط مفهومه لها بذلك الذي أورده أقليدس. وبهذا الصدد يرى المؤرخون الغربيون أنَّ الجياني بيّن هنا إدراكًا لهذا الموضوع شبيهًا بذلك

الذي كان لدى إسحاق بارو (Barrow) (١٦٣٠م-١٦٧٧م)[٢٠]، مع العلم أن بارو يُعدّ لدى الكثيرين أول من فهم فهمًا صحيحًا الكتاب الخامس لأقليدس.

وهناك عمل آخر، من الأهمية بمكان، أنجزه الجيّاني حول الأقواس في الكرة بعنوان مجهولات قسي الكرة، وهو كتاب يعدّه المؤرخون أول تأليف في علم المثلثات الكروي، صار معه هذا العلم مستقلاً عن علم الفلك[٢١]. يقول فيرني(Vernet)، وسامسو (Samso) عن هذا الكتاب: "تتسلسل الأفكار في كتاب ابن معاذ بشكل روائي، ولا يتردد الكاتب في الرجوع عند الحاجة إلى نقطة أساسية أو إلى نقطة سبق أن سقطت سهوًا. إن الاكتشاف الحديث لهذا الكتاب الصغير الطريف يثير في الحقيقة تساؤلات يفوق عددها عدد الأجوبة التي يقدمها، وذلك فيما يخص مسألة انتقال علم المثلثات إلى الغرب، وهذه المسألة لا تزال غامضة"[٢٢].

وفي سياق دراسة علم المثلثات خلال القرن الثالث عشر قام المؤرخ فيلونداس (Villuendas) عام ١٩٧٩ بتحقيق هذا العمل ونشر نصّه العربي مع ترجمة إسبانية[٢٣]، وأبرز المحقق النتائج التي توصل إليها الجيّاني في معالجة المثلثات الكروية انطلاقًا من نظرية معروفة للإغريقي منلاوس(ق٢م) (Minelaos). وقد أثبت الجيّاني ست علاقات تتمتع بها المثلثات القائمة معتمدًا على نظرية منلاوس. ويلاحظ المؤرخون أنّ الجيّاني قدم في هذا التأليف نظريات جديدة بالنسبة للأندلس، لكنها كانت معروفة جميعها في الشرق. واللافت للانتباه أنّ المؤلف لم يشر في الكتاب إلى علم الفلك إلا في مقدمته. وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذا العمل فتح الباب أمام علم مثلثات جديد يختلف تمامًا عن ذلك الذي نجده في الحسابات الفلكيّة التي عرضها ابن معاذ نفسه في جداوله زيج الجيّاني المعروفة في الغرب بـ(Tabulae Jahen).

ويحتوي كتاب مجهولات قسي الكرة أيضًا على جدول لقيم ظلّ عديد الزوايا، مع العلم أنّ الجيّاني يحسب الظل بوصفه مساويًا لحاصل قسمة الجيب على جيب التمام. والملاحظ أنّ ابن معاذ كان قد حصل على عدّة قيم للظل باستخدام الطريقة المسماة بالاستكمال التربيعي (Quadratic Interpolation)، وهي المرة الأولى التي تستعمل فيها هذه الطريقة في الأندلس.

نشير إلى أن الجيّاني استخدم أيضًا هذه الطريقة ضمن كتابه الفلكي كتاب الغسق (Liber de Crepusculis) في حساب الجيب لزاويتين[٢٤].

إنّ المرجع الوحيد الذي أشار إليه الجيّاني في مجهولات قسي الكرة هو كتاب الأكر لمنلاوس، ولذا يرجّح المؤرخون أنّ ابن معاذ ألف كتابه مستندًا إلى اطلاعه على التقدم الذي أحرزه علماء المشرق آنذاك مستلهمًا أفكاره من كتاب لمنلاوس. ولقد أثار المختصون مؤخرًا مسألة الصلة بين عمل ابن معاذ ومضمون الكتاب حول المثلثات (De Triangulis)، الذي ألفه جوهان مولر ريجيومونتاس (Regiomontanus)، (١٤٣٦-١٤٧٦م)[٢٥]. ففي حين يرى البعض أنّ طرق الانتقال من الأول إلى الثاني غير واضحة، يرى آخرون مثل المؤرخ هيرتدينوفا (Hairetdinova)[٢٦] رأيًا مخالفًا، حيث يقول: "إنّ أحد مصادر هذا العالم الأوروبي كان كتاب الجيّاني، كتاب مجهولات قسي الكرة. ومن بين أوجه الشبه الموجودة بين هذا العمل للجيّاني وعمل ريجيومونتانوس نجد تعريف النسبة كعدد، وكذا تشابهًا في معالجة دالة الظل، وتشابها في طريقة حل المثلثات الكروية عندما تكون كل الأضلاع

مجهولة". ومن ثم استنتج بعضهم أنَّ ريجيومونتانوس اعتمد على الأعمال العربية الخاصة بعلم المثلثات الكروي، ومنها عمل الجيّاني[27].

ومما يدل على أنَّ مؤلفات الجياني كان لها أكبر الأثر لدى الغرب في حقل الرياضيات وعلم الفلك الترجمة التي حظيت بها مؤلفاته. فقد ترجم صموئيل بن يهوذا المارسيلي (Samuel ben Jehuda) (ت.١٣٤٠م) إلى العبرية رسالة ما الفجر والشفق، التي ألّفها ابن معاذ، وفقد أصلها العربي، وتتناول هذه الرسالة بوجه خاص موضوع تحديد ارتفاع الجو عن طريق تقدير قياسات أقواس تتعلق بموقع الشمس. واستخلص ابن معاذ بطريقة هندسية نتائج مهمّة توصل إليها أيضًا - بعد ستة قرون - الرياضي والفلكي الإيطالي إيفنجليستا توريتشلّي (Torrecilli) (١٦٠٨م-١٦٤٧م).

كما ترجم جيرار دي كريمونا (Gerard Cremona) (١١١٤م-١١٨٧م)[28] إلى اللاتينية كتاب الغسق الذي أشرنا إليه آنفًا. ولا يدري المؤرخون ما إذا كان النص العربي لهذا المؤلف لا يزال موجودًا أو اندثر. وكتاب الغسق[29] نسب من مدة طويلة إلى ابن الهيثم(ت.٤٣٠هـ -١٠٣٩م) الذي كان يعتقد أنه ألفه بعد كتاب المناظر في البصريات.

وهناك كتاب آخر اهتم بمسائل الري والساعات المائية ينسبه البعض- ومنهم المؤرخ هيل -(Hill)[30] إلى ابن معاذ الجيّاني، وهو كتاب الأسرار في نتائج الأفكار. لكن المؤرخين فيرني وسامسو نسباه إلى أحمد، أو محمد، بن خلف المرادي[31].

ومن مؤلفات الجّياني أيضًا الجداول الفلكية التي سبق ذكرها المسماة زيج الجيّاني. وقد قدّم فيها صاحبها قدرًا من المعلومات الفلكيّة تتناول المواقيت والتواريخ ومواقيت الصلاة واتجاه الكعبة وظهور الأهلة والكسوفات. واقتدى الجيّاني في هذا العمل بالعادات السائدة في ذلك الزمان فضمّن تأليفه معلومات تمس علم التنجيم إلى جانب تلك المتعلقة بعلم الفلك. ولاحظ المختصون هنا أنَّ الجيّاني أبدى ثقة واضحة في المعطيات الفلكية الواردة في عمل الخوارزمي، ولم يتوان في استخدامها، في حين تحفّظ عن أفكار الخوارزمي في التنجيم، واعتمد كثيرًا في هذا الموضوع على المصادر الهندية.

٢. عبد الرحمن بن السيد(ق.٥هـ):

لقد ذكره صاعد الأندلسي، وصنفه ضمن الرياضيين الشبان في عصره، حيث يقول: "وفي زماننا هذا أفراد من الأحداث منتدبون بعلم الهندسة.... منهم من أهل بلنسية أبو زيد عبد الرحمن بن سيد"[32] وسينعته ابن الأبار (ت.٦٥٨هـ) بالانفراد في علم الهندسة[33]. كما ستصل شهرة هذا الرياضي إلى المشرق، حيث سيتحدث عنه ابن أبي أصيبعة (ت٦٦٨هـ) مع إضافة مهمّة، وهي أنَّ هذا الأخير لا يصف ما قام به الرياضي البلنسي بالعمل الهندسي، بل يتحدث عن "هندسة ابن السيد"[34]، ما يدل على أنّ هذا الأخير لم يكتف بحل قضايا هندسية فقط أو شرحها، بل وضع أسس هندسة جديدة، امتدادًا لما قام به المهندسون السابقون عليه. وإذا كانت هذه المعلومات المتفرقة تدل على الأهمية الكبرى على ما قام به هذا المهندس[35]، فإنّ العقبة الأساسية كانت هي الافتقاد لأعماله، غير أنه عُثر مؤخرًا على شذرات منه تُعدّ كافية لإبراز قيمته[36].

ويتمثل ذلك فيما أورده ابن باجة (ت.٥٢٩هـ) في رسائله الفلسفيّة تحت عنوان "إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس" شرحًا لأعماله الخاصة في بعض المواضيع الهندسية ذات العلاقة

لمحة عن الإسهام الرياضي لبعض علماء مغاربة وأندلسيين في الفترة ما بين القرنين الثامن والسادس عشر الميلاديين

بالمخروطات. وبعد الانتهاء من هذا العرض قال: "وهذا النحو من النظم هو الذي وقع عليه ابن سيد المهندس، فشف من شاركه من متقدمي المهندسين في المطالب التي شاركهم فيها. ثم إنه لما فرغ من هذا نظر في البسائط... فكان نظره في هذه الأمور شبيهًا بنظر المتقدمين في الخطوط الثلاثة. غير أنه لم يتسع في العرض لممانعة عوائق زمانه ولانفراده، ويحتاج نظره إلى تتميم مناسب لتتميم نظر من تقدم".

ثم أشار ابن باجة إلى ما وصفه بهذه العبارة: "ما اختص بالنظر فيه ابن سيد دون من تقدّم من المهندسين"، فقال: "وهو أنه يعمد إلى قطعين من أي أصناف القطوع الثلاثة كانا، ويضعهما متقاطعين، ثم يفرض نقطتين من غير سطح القطعين في ناحية واحدة منه، ثم يقيم عليها مخروطين فيصير المخروطان متقاطعين ولهما فصل مشترك، ثم يقيم سطحًا يلقى سطح القطعين على زوايا قائمة، ثم يعلّم على الفصل نقطة، ويخرج منها خطًا على وضع يوجبه التحليل يلقى السطح القائم، ثم يدير ذلك الخط على وضعه على الفصل المشترك، ويرسم طرفه في السطح خطًا منحنيًا قوته قوة ذينك القطعين. ثم يضع أيضًا هذا القطع مع آخر من الثلاثة أو آخر في رتبته، ويصنع كذلك فيكون الخط المنحني يقوي قوة القطعين، فيمر الأمر إلى غير نهاية في الطول والعرض. وبهذه الطريق استخرج كم خطًا نشأ بين خطين يتوالى على نسبة واحدة. وبهذه السبيل قسم الزاوية بأي نسبة عددية شاء. ويشبه توليد هذه القطوع التوليد الذي ذكره أقليدس للخطوط في آخر المقالة العاشرة من كتابه".

وهناك شهادة أخرى في رسالة وجهها ابن باجة إلى تلميذه الوزير أبي الحسن بن عبد العزيز ابن الإمام السرقسطي(ق.٦هـ) تحدث فيها عن ابن سيد، فقال: وكنت قد قلت إنه بلغك أنّ عبد الرحمن بن سيد كان قد استخرج براهين في نوع هندسي، لم يشعر به أحد قبله ممن بلغنا ذكره، وأنه لم يثبتها في كتاب، وإنما لقّنها عنه اثنين، أحدهما أنا والآخر تلف في حرب وقعت في الأرض التي كنا فيها.

ويواصل ابن باجة توضيحاته حول هذا الموضوع فيشير إلى أنه أتمّ عمل أستاذه ابن سيد قائلاً: "وبلغك مع ذلك أني زدت عليه حين استخرجها... ويكون ذلك بالعزم على أن أكتب لك كتابًا يتضمنها، وأن أضيف إليها مسائل قد كنت ذكرت لك أني صنعت براهينها مدة الاعتقال الثاني الذي كنت فيه". ثم يؤكد أن عمله يستكمل ما قام به ابن سيد، حيث يضيف في رسائل فلسفيّة: "قال الذي صنعته إنما هو تتميم لما صنعه الرجل[٢٧]، وتصريف له. فالمحرك الأول أحق بشرف الحركة من المحرك الثاني؛ إذ كان متحركًا عنه. وقد كتبت إليك ذلك في هذا الكتاب.

وعلى الرغم من شهادة ابن باجة التي توحي بأنّ ابن سيد لم يدوّن أعماله[٢٨]، فإن ابن منعم يذكر أنّ لابن سيد رسالة في الأعداد التي تكتب على شكل متتاليات حسابية. ومن ثم يستنتج المؤرخون أنّ الأندلس قد عرفت قبل القرن ١١م تقليدًا في البحث الحسابي، استند إلى كتاب الحساب لنيقوماخوس الجرصاني (ق.٢م) (Nicomaque) الذي ترجمه ثابت بن قرة (٢٢١هـ-٢٨٨هـ). ويشير المؤرخ أحمد جبار في هذا السياق إلى أنّ هذه الترجمة لكتاب نيقوماخوس قد وصلت فعلاً إلى إسبانيا. ومن المعلوم أنّ هذا الكتاب ترجمه فيما بعد كالونيموس (Kalonymos) من العربية إلى العبرية.

لكن العمل الأهم لابن سيد الذي نعرف عنه بعض المعلومات هو إسهامه في الهندسة الذي يتبّع فيه تقليد كتاب المخروطات لأبولنيوس (Apollonius) (٢٦٢ق.م –١٩٠ق.م). وانطلاقًا من ذلك درس ابن سيد وجود المنحنيات المستوية وخواصها ذات الدرجة الأعلى من اثنين، التي لا تنتمي للقطوع المخروطيّة. كما اهتم أيضًا بمسألة تثليث الزاوية (أي تقسيمها إلى ثلاث زوايا متساوية)، وبمسائل هندسية أخرى.

ويبدو أنَّ ابن سيد قد أنجز أهم أعماله الهندسية في مدة عصيبة من الاضطرابات والحروب والحصارات التي عرفتها مدينة بلنسية. وحسب رأي ابن باجة كان ذلك في الربع الأخير من القرن الحادي عشر الميلادي. ويلاحظ أحمد جبار[39] أنَّ هذه الأوضاع أثرت على سيرورة التعليم، ولذا لم يجد ابن سيد سوى طالبين (كما ذكر ابن باجة) ليلقنهما شيئًا من علمه وأعماله.

ويعدّ المؤرخون عمل ابن سيد الخاص بالهندسة من أبرز أعماله من وجهة نظر تاريخ العلوم. لكنه من الصعب تدقيقها لعدم عثور هؤلاء المحققين على ما يكفي من النصوص. ولذلك اكتفوا بتقييمها تقييمًا أوليًّا، مشيرين إلى أنّ ابن سيد اهتم بوجه خاص بالمخروطات وكتاب أبلونيوس حولها.

وفي هذا السياق يتضح مما كتبه ابن باجة أنَّ ابن سيد وضع تعريفات، وحصل على قضايا مكافئة لما جاء به أبولنيوس، لكنها قضايا ليست متطابقة فيما بينها. ويرى ابن باجة أنَّ ذلك يمكّن من الاستغناء عن بعض القضايا والبراهين الطويلة، ما يفتح الباب للحصول على نتائج جديدة، موضحًا أن ابن سيد قد فاق السابقين في هذا المجال. وينبغي الإشارة بهذا الصدد إلى أنَّ ابن باجة كان هو الآخر رياضيًّا ممتازًا، ولذلك يمكن أن نثق في أحكامه عندما يتناول مثل هذه الموضوعات.

ولعلّ ابن سيد لم يكن يطمح كثيرًا إلى تأليف كتاب حول المخروطات أو تحرير شرح لهذا الجانب، وإنما كان يبحث في موضوع هندسي دقيق يتعلق بالقطوع المخروطيّة ذات الصلة بالسطوح الدورانيّة وبالمنحنيات المستوية (ذات الدرجات الأكبر من ٢)، التي قدّم فيها عملاً أصيلاً. وقد عدّ، إلى جانب ذلك، المنحنيات التي نحصل عليها كتقاطع سطوح مخروطيّة وغير مخروطيّة.

وعلى كل حال يجمع المؤرخون – ولا سيما من خلال الاطلاع على عمل ابن سيد – أنَّ الرياضيات الأندلسية آنذاك لم تكتف بالإلمام بما جادت به الرياضيات اليونانية والمشرقية، بل تجاوزت ذلك المستوى، وأتت بالجديد والأصيل من الأعمال. كما أسهمت أعمال ابن سيد في تواصل البحث الرياضي بين القرنين ١٢م و١٤م في إسبانيا، ثم في المغرب العربي.

٣. المؤتمن بن هود (ت ١٠٨٥م): هو ثالث ملوك بني هود، وهي الأسرة التي حكمت سرقسطة وأعمالها من سنة ١٠٣٩ إلى ١١١٨م. فقد اعتلى المؤتمن عرش سرقسطة سنة ١٠٨١ واستمر في الحكم إلى أن توفي سنة ١٠٨٥[40].

والشهادة الوحيدة التي وصلت إلينا عن إنتاج المؤتمن العلمي هي لابن خلدون في كتابه العبر، حيث يشهد بأنَّ هذا الملك "كان قائمًا على العلوم الرياضية، وله فيها تأليف، مثل الاستكمال والمناظر".

وهكذا يبدو للوهلة الأولى أنَّ عالمنا قد كتب مؤلفًا في البصريات، وهو ما يؤكد المعلومات التي أوردها صاعد الأندلسي عن تخصص المؤتمن في

الطبيعيات، وبما أنه لم يُعثر على هذه الدراسة إلى الآن فلا يسعنا إلا أن نمسك اللسان والقلم حول محتوى الكتاب وصلاته المحتملة بأعمال ابن الهيثم، وبخاصة بكتابه المهم: كتاب المناظر الذي كان المؤتمن قرأه بل اعتمده أيضًا في بحوثه.

أما فيما يتعلق بأنشطة المؤتمن الرياضية الصرفة، فقد أشادت كتب التراجم والتاريخ بالمواهب الرياضية لهذا الملك، وذكر بعض المؤلفين أن المؤتمن بن هود قد وضع كتابًا رياضيًّا سماه كتاب الاستكمال. إنَّ اسم كتاب الاستكمال هي تسمية تبرز الطموح الكبير لهذا الرياضي الذي سعى إلى تأليف كتاب يغني عن كل الكتب السابقة عليه، ولحسن الحظ قدم لنا ابن عقنين (ق.١٢م) وصفًا شاملاً في كتابه طب النفوس نورده كاملاً وذلك لأهميته، حيث يقول بعد وقوفه عند أهم الكتب الهندسية اليونانية: "ونحن نرشدكم إلى كتاب جمع فوائد الهندسة كلها باختصار التطويل، وقصر في براهينه، يتبين من براهين أشكاله علو انطوت تحت كل برهان منها، فهو كتاب الاستكمال للمؤتمن بن هود ملك سرقسطة، لا يعدله، شيء وجيز اللفظ نبيل البرهان.

فإنه قسمه إلى خمسة أنواع، النوع الأول في العدد، ذكر فيه ما ذكره أقليدس في السابعة والثامنة والتاسعة من كتابه، وما ذكره أيضًا ثابت بن قرة في مقالته في الأعداد المتحابة.

والنوع الثاني في خواص الخطوط والزوايا والسطوح من غير إضافة بعضها إلى بعض، ذكر فيه ما ذكر أقليدس في الأولى والثانية والرابعة وزاد عليه مسائل.

والنوع الثالث ذكر خواص الخطوط والزوايا والسطوح وعلوم كثيرة، وذكر فيه ما ذكره أقليدس، فكتابه المعروف بكتاب المعطيات، ويعرف أيضًا بكتاب المفروضات.

والنوع الرابع ذكر فيه ما ذكره أقليدس في المقالة الحادية عشرة.

والنوع الخامس ذكر فيه أضاف المجسمات المستقيمة المضاف بعضها إلى بعض. وإنما بينا هنا ما حوى الكتاب لنذكر أن تسميته الاستكمال طابقت مسماه"[٤١]، فمن خلال هذه الفقرة، ومن خلال تحليل الكتاب نفسه يتبين أن المؤتمن لخص في كتابه عددًا كبيرًا من المؤلفات الهندسية اليونانية كالأصول والمعطيات لأقليدس، والكرة والأسطوانة والمأخوذات لأرشميدس، والأكر لمينلاوس، والمجسطي لبطليموس..

لخص المؤتمن كذلك نصوصًا رياضية عربية في كتابه هذا، كرسالة الأشكال البسيطة والكرية للإخوة بني موسى، ورسالة ثابت بن قرة عن الشكل القطاع، ورسالته عن الأعداد المتحابة، وكتابي ابن الهيثم التحليل والتركيب والبصريات.

وإذا كانت الأعمال الهندسية لابن سيد والمؤتمن قد قدمت لنا صورة أكثر وضوحًا اليوم عن النشاط الرياضي الأندلسي في القرن١١م، فإنَّ هناك نصوصًا أخرى لا تزال مفقودة، نتمنى أن يعثر عليها لأنها؛ ستسلط الضوء أكثر على ما عرفته الأندلس في هذه المدة من إنجازات في المجال الرياضي، وأخص بالذكر هنا كتاب ثمار العدد للزهراوي وكتاب الكامل لابن السمح[٤٢].

٤. أبو بكر الحصار (ت ٤٠٦هـ): لم نعثر إلى يومنا هذا على أيّ سيرة للحصار، وكل العناصر التي بحوزتنا أمدنا بها رياضيون لاحقون كابن منعم (ت.١٢٢٨م) وابن غازي المكناسي (ت. ٩١٩هـ)، أو مستقاة من كتب الحصار نفسه. لم يصل إلينا إلا

كتابان للحصار، الأول عنوانه كتاب البيان والتذكار، سبق تحليله في سنة ١٩٠١م. من طرف سوتر (Suter)[٤٣]، ويعالج هذا الكتاب، أساسًا، عمليات متعلقة بعلم الحساب، تخص الأعداد الصحيحة والكسور. والكتاب الثاني يحمل عنوان الكتاب الكامل في صناعة العدد، القسم الأول منه، الذي يشمل وحده ١١٧صفحة، جرى التحقق منه سنة ١٩٨٦في مخطوط لمكتبة ابن يوسف بمراكش[٤٤]. في حين لم يعثر على القسم الثاني منه إلى الآن. يتناول القسم الأول من الكتاب محاور كتاب البيان والتذكار بتوسع، ويعرض أبوابًا جديدة مثل تحليل عدد ما إلى عوامل أوليّة والقواسم المشتركة والمضاعفات المشتركة.

٥. **ابن الياسمين (٦٠١هـ):** لم يعرف ابن الياسمين، الذي عاش في إشبيلية وفي مراكش، إلا بفضل مؤلف بسيط، هو أرجوزته في الجبر والمقابلة. وهي نظم للطلاب لتسهيل حفظ أدوات الجبر والمعادلات الست للخوارزمي وترتيبها، وخوارزمية حلها بدون برهان. كما يتناول فيها العمليات الحسابية البسيطة على كثيرات الحدود التي كانت متداولة في تدريس الرياضيات في وقته.

لقد حظيت هذه الأرجوزة بشهرة كبيرة في تدريس الجبر في المغرب العربي، وحتى في مصر. والدليل على ذلك كثرة شروحاتها[٤٥]. والتفسير الذي ربما يوضح هذا الاهتمام الكبير بها، هو أنها جاءت في صيغة وتعبير يسهّل حفظها على الطلبة. ومما قيل فيها وصف الرياضي المصري ابن مجدي (٨٥٠هـ) في كتابه حاوي اللباب: "....ومنها المنظومة التي لعذوبة ألفاظها كثر حفظها..."

واليك هذه الأبيات مما جاء في هذه الأرجوزة:

أن أوضح الجبرية المقدمة
في أحرف قليلة منظمة
موزونة على عروض الرجز
كثيرة المعنى بلفظ موجز
فلم أزل معتذرًا عن هذا
ولم أجد عن أمره ملاذا
فقلتها قولاً على اعتذاري
فليغفر الزلة فيها القاري
على ثلاثة يدور الجبر
المال والأعداد ثم الجذر
فالمال كل عدد مربع
وجذره واحد تلك الأضلع
والعدد المطلق ما لم ينسب
للمال أو للجذر فافهم تصب

ومن المحتمل جدًا أنّ نجاح ابن الياسمين في هذه المنظومة الشعرية حرضه على أن يكتب منظومتين أخريين على المنوال نفسه تعالجان على التوالي جذور الأعداد وطريقة الكفات، أو بما يسمى طريقة الخطأين. لكن نشرهما كان متواضعًا نسبيًّا، ولم يعثر إلى الآن على أي مرجع صريح، بمحتواها في كتب الحساب اللاحقة للقرن الثاني عشر، وإنّ صمت المصادر هذا يعني أيضًا أن المؤلف الرياضي الرابع لابن الياسمين، المعنون بـ تلقيح الأفكار في العمل برسوم الغبار أكثر أهمية من القصائد الثلاث من ناحيتي الكم والكيف على السواء إذ يتعلق الأمر بكتاب يحتوي على أكثر من ٢٠٠ صفحة، يتناول أبوابًا تقليدية لعلم الحساب وبعض أبواب الهندسة. أضف إلى

ذلك أنه الكتاب الوحيد، من بين كتب الغرب الإسلامي التي وردت إلينا، الذي جمع بين هاتين المادتين. وتعود أهميته أيضًا إلى طبيعة مواده وأدواته الرياضية التي تجعله كتابًا طريفًا يعكس بجلاء خاصية هذه المرحلة الانتقالية حيث تتجاوز خلالها ثلاث ممارسات رياضية: الشرقية والأندلسية والمغاربية(٤٦).

على سبيل المثال، يمكن ذكر العناصر التي ساهمت في طرافة الكتاب وإرسائه ضمن التقليد الرياضي العربي للقرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين: في علم الحساب عالج ابن الياسمين في بداية الأمر عمليتي الضرب والقسمة قبل عمليتي الجمع والطرح، ويبدو أنَّ هذه الخطة التي نجدها فيما بعد عند ابن زكريا الغرناطي الأندلسي (٨٠٦هـ)، يكمن أصلها في الممارسة الأندلسية(٤٧). أما عن وجود الهندسة في مؤلف لعلم الحساب، فهذا لا يشكل أمرًا استثنائيًّا تجاه التقليد الرياضي العربي ككل؛ إذ توجد أبواب مماثلة (أي تعالج مسائل الهندسة المترية) في المؤلفات المدوّنة في الشرق، مثل التكملة في الحساب للبغدادي (٤٢٩هـ)، أو كتاب الكافي للكرجي (ت٤١٩هـ)(٤٨).

٦. أحمد بن منعم (ت.١٢٢٨م): أصل أحمد بن منعم العبدري من مدينة دنية (في الشاطئ الشرقي لإسبانيا، قرب بلنسية). لكنه قضى جزءًا كبيرًا من حياته في مراكش حيث توفي(٤٩).

أما ما يتعلق بإنتاج ابن منعم فنقول إنّ كتابه فقه الحساب ليس عودة لتقنيات ونتائج رياضية سابقة مستخلصة من التقليد الأندلسي أو منقولة بوساطته، نجد فيه انشغالات ونتائج جديدة، ينبغي البحث عن مصدرها في نشاطات عاصمة الموحدين. وإذا أخذنا مثال التحليل التوافقي، الذي يشكل أهم مساهمة لابن منعم، فيبدو لنا جليًا أنّ إعادة انتعاش النشاطات اللسانية والنشاطات المتصلة بقواعد اللغة العربية، في مراكش، هي التي أدّت إلى الاعتناء بمسائل التعداد التي سوّغت البحوث الطريفة لهذا الرياضي. فمن المعقول أن نعتقد أنَّ طريقته لحل المشكلات التوافقيّة باستخدام النموذج المادي لتركيبات ألوان نسيج من الحرير (مع أنها عملية مجردة) تجد أصلها في المحيط الصناعي أو التجاري لمراكش(٥٠).

إنَّ تقديمنا المفصّل نسبيًّا لهؤلاء العلماء لا يعني أبدًا أنَّ هذه المؤلفات هي وحدها الرائجة والمدروسة في تلك المدة. إنَّ المعلومات التي توجد بحوزتنا تدل على عكس ذلك، وبالفعل يمكن ذكر رياضيين يساوون الذين سبق الكلام عنهم، كأبي القاسم القرشي، الذي كان يدرس الجبر في مدينة بجاية، والقاضي الشريف الذي كان تلميذ ابن منعم في مراكش، والقلعي الذي عاش هو الآخر في بجاية، والذي درس علم الفرائض، وكذا ابن إسحاق التونسي، الذي اشتهر بأعماله في علم الفلك(٥١). لكن للأسف لم تصل إلينا كتابات هؤلاء العلماء، الأمر الذي يمنعنا من التأويلات حول مضمونها.

٧. ابن البنا المراكشي (ت.٧٢١هـ)(٥٢): يقول ابن خلدون في كتابه العبر: "ولابن البنا المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله (أي علم الحساب) مفيد، ثم شرحه بكتاب سماه رفع الحجاب، وهو مستغلق على المبتدئ، بما فيه من البراهين الوثيقة المباني، وهو كتاب جليل القدر أدركنا المشيخة تعظّمه، وهو كتاب جدير بذلك"(٥٣).

إنَّ الرياضي الذي يتكلم عليه ابن خلدون هو: أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي

المراكشي، المعروف بابن البنّا المراكشي، ولد بمراكش عام ٦٥٤هـ، وتوفي بها سنة ٧٢١هـ.

إنَّ هذا العالم، كما يدل عليه لقبه، نشأ في عاصمة الموحدين، غير أنَّه عاش في مدينة فاس ودرّس فيها.

تعود أهمية ابن البنا في نظر الباحثين إلى عدة أسباب نذكر منها:

١. أننا نجد أنفسنا أمام آخر رياضي مغاربي ذي نشاط بحثي، بحكم أنه خاض في مسائل جديدة بالنسبة لعصره، وأتى بحلول أصيلة أو قدّم أفكارًا جديدة. وبخاصة مساهمته في التحليل التوفيقي الذي يندرج في تمديد انشغالات ابن منعم ونشاطاته في البحث(٥٤). ولا تقف مساهمة ابن البنّا في هذا الميدان عند حد ما دوّنه في كتابه تنبيه الألباب؛ إذ توجد عناصر مفيدة من مساهمته هذه في كتابة رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب(٥٥)، حيث وضع نتائج نظرية محاولاً ربطها بنظرية الأعداد. ولقد أدخل أيضًا طريقة جديدة على الجبر بخصوص تسويغ وجود حلول معادلات الخوارزمي. وقد يكون حسب شهادة ابن هيدور التادلي(٥٦)، قام بمواصلة بحث في الأسس العشرية، التي قد يكون ابن منعم شرع فيها.

٢. يعدّ ابن البنّا بمنزلة نقطة انطلاق لتقليد كامل، توسع إلى جهات متعددة من المغرب العربي، وبلغ حتى مصر وما بقي من إسبانيا المسلمة. هذا العرف هو ظاهرة الشروح، لكننا يجب أن نوضح، وبالنظر إلى الوثائق التي وصلت إلينا، أنَّ هذه الشروح تعني أساسًا كتابين مغاربيين هما الأرجوزة الجبرية لابن الياسمين، وكتاب تلخيص أعمال الحساب(٥٧) لابن البنّا . لم نجد أيّ إشارة لشرح محتمل على مؤلفات الحساب الكبيرة للحصّار وابن الياسمين، ولم يصل إلينا إلا شرح واحد على كتاب رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب(٥٨) لابن البنا، شرحه ابن هيدور التادلي.

٣. يمتاز بغزارة إنتاجه وتنوعه، وقد أحصى كل من ابن قنفذ القسنطيني(٥٩)، وابن هيدور التادلي، في جرد كتبهما، مجموع ٩٨ عنوانًا، منها ٣٢ عنوانًا تتطرق إلى الرياضيات والفلك. وقد كان لهذا العنصر تأثير في مستوى المكانة الاجتماعية لابن البنّا؛ إذ لقي هذا الأخير تكريمًا، من قبل سلطات المغرب الأقصى، الأمر الذي أدّى به إلى مغادرة مراكش؛ ليقيم بـ فاس مدّة من الزمن بدعوة من الملك المريني لذلك العصر. إنّ هذه المنزلة المرموقة التي حظي بها ابن البنّا في فاس لم يكن من شأنها إلا أن تدعم النفوذ الذي كان قد ناله بفضل أعماله العلميّة.

خلاصة:

في ختام هذا الوصف السريع، يبدو لنا أن نقدّم بعض الملاحظات العامة عن النشاطات الرياضية بالغرب الإسلامي:

١. إنَّ التصريح بتدني مستوى الإنتاج الرياضي بالغرب الإسلامي، من قبل بعض المتأخرين غير دقيق ومبالغ فيه، وتبيّن ذلك بمجرد ما اكتشفت النصوص الرياضيّة الأندلسية، التي بينت بالملموس أن النشاط الرياضي لهذه المنطقة جدير بالاهتمام. وبخاصة بعد العثور على كتاب الاستكمال للمؤتمن بن هود.

٢. من خلال العرض تبيّن أنّ المغرب العربي قد ناب عن الأندلس في النشاط الرياضي من

القرن الثالث عشر إلى القرن الرابع عشر الميلاديين.

٣. دور المغرب العربي في نشر الرياضيات العربية، نحو أوربا الجنوبية، وبخاصة كتاب الحصار البيان والتذكار الذي نقله إلى العبرية موسى ابن طيبون (Moses Ibn Tibon)، كما نُقلتْ الكتابات الرياضية المغاربية في اتجاهين، الاتجاه الأول: كان نحو الشرق، وعلى وجه الدقّة نحو مصر، حيث تنقلت كتابات الحصار وابن الياسمين وابن البنّا. والاتجاه الثاني: كان نحو إفريقيا شبه الاستوائية، لبعض الكتابات الرياضية العربية المنجزة في المغرب العربي، أو في جهات أخرى من دار الإسلام، فإنّ هذا النقل، الذي لا تزال معرفته ناقصة جدًّا، والذي جاء بعد القرن الخامس عشر، لا يخص على ما يبدو، إلا علم الحساب وعلم الفلك (من خلال المخطوطات الموجودة اليوم في مكتبة أحمد بابا بمدينة تمبكتو).

لا نستطيع تقدير هذا النقل انطلاقًا من وثائق قليلة، ولكن في انتظار اكتشافات جديدة، تمكننا من إحاطة أحسن بهذه الظاهرة، فإنَّ هذه المؤشرات القليلة، هي في حد ذاتها، مهمَّة لكتابة تاريخ تنقل الأفكار والتقنيات الرياضية العربية. ■

●●●

الحواشي

١- كتاب الجبر والمقابلة .

٢- هذا الشرح لا يزال مفقودًا.

٣- ظلت حياة القرشي مجهولة، على الرغم من معرفة اسمه وأسماء أجداده ونسبه وبلده المتأخرة، وبعض الألقاب العلميّة المسندة إليه كالفقيه والشيخ والإمام والأستاذ والمحدّث، ذلك أنه يُجهل كل شيء عن طفولته وتكوينه وأساتذته في الرياضيات، ونجهل ما الدواعي التي أخرجته من بلده إشبيلية، ومتى نزل بجاية.

٤- مقدمة ابن خلدون/٤٦٨.

5- Notes sur des notations algebriques employees par les Arabes. Compte-rendu de IíAcademe des Sciences vol. 39, (1854), pp. 162-165. Woepcke,F.: Passages relatifs aídes sommations des series de cubes, extraits de trios manuscrits arabes de la Bibliotheque imperiale, Annali di Scienze matematiche fisiche compilati de Bamaba, Tortolini, vol. 5(1853),pp.147-181.

6- Sanchez-Perez,J.A. : Compendio de Algebra de Abenbeder, Madrid, 1916.

7- Suter, H.: Das Rechenbuch des Abu Zakariya al-Hassar, Bibliotheca Mathematica, 1901.

٨- طبقات الأطباء والحكماء.

٩- تاريخ الأطباء والحكماء، مجلة الشرق، مج ٧.

١٠- الفهرست.

١١- المُغرب في حلي المغرب.

١٢- الجبر والمقابلة .

١٣- طبقات الأمم.

١٤- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (المقدمة):٤٦٢-٤٧٨.

١٥- وهي الترجمة التي أنجزها أدلار الباثي (Adelard de Bath) انظر:

Youschkevitch,A.P.: Les mathematiques arabes (VIIIe-XVe siecles): M. Casenave, K. Jaouiche (trad. Partielle), Vrin, Paris, 1976. P.51.

16- Djebbar,A.: L'analyse combinatoire au Maghreb entre le XIIe et XIVe siecle, Cahiers d'Histoire et Philosophie des Sciences, J.Dhombres (editeur), 1987, n 020,pp.232-239.

17- Djebbar,A.: Enseignemet et recherchÈ mathematiques dans le maghreb des XIIIe et XIVe siecles, publication mathematiques d'Orsay, Paris, n081-02, p66.

18- Plooij E B: Euclid's conception of ratio : الترجمة في and his definition of proportionl magnitudes as criticizes by Arabian commentators. Van Hengel, Rotterdam,1950.

19- Vahabzadeh B.: Two commentataries on ١٩ انظر: Euclid's definition of proportional magnitudes, Arabic Sci. Philos, 4, 1,1994, pp.181-198

٢٠- إسحاق بارو عالم إنكليزي أتقن عدة لغات، منها اليونانية واللاتينية والفرنسية والإسبانية والإيطالية والعبرية. كما تعلم المنطق والجغرافية والأدب والدين والضوء، لكنه ركّز على دراسة الرياضيات. وكان يرى أنّ الهندسة هي أساس العلم الرياضي؛ لأنها تحتوي على الحساب... وما الأعداد سوى رموز لمقادير هندسية، ولا يعدّ الجبر فرعًا من فروع الرياضيات الحقيقية.

٢١- تطورات العلم العربي في الأندلس ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية:١/٣٧٦-٣٧٨.

٢٢- المصدر السابق نفسه: ١/٦٥٣.

٢٣- انظر: Villuendas, M.V.: La traigonomentria europea en el siglo XI, Estudio de la obra de ibn Mu'ad, ì al-Kitab mayhulatî Instituto de historia de la ciencia de Eeal Academia de Buenas Letras, Barcelona 1979.

٢٤- تطورات العلم العربي في الأندلس، المصدر السابق:٣٧٧.

٢٥- ولد بألمانيا ومات بإيطاليا وأسهم في حساب المثلثات، وعلم الفلك تأليفًا وترجمة، وكان قد أنشأ مرصدا بنورمبرغ (Naremberg) عام ١٤٧١م، وكتب عن إصلاح التقويم واستدعي من أجل ذلك إلى روما، ويذكر أنه مات مسمومًا.

٢٦- انظر:
Hairetdinova N G: on spherical trigonometry in the Medieval Near East and in Europe, historia Mathematica.13 (1986), 136-146.

٢٧ انظر أيضًا: O'Connor j.j. & Robertson E.F.:
Abu abd Allah Mujammad ibn Muadh Al- Jayyani in htt://www.history.mcs.st-andrews.ac.uk/history/Mathematicans/Al-Jayyani.html.

٢٨- ترجم دي كريمونا زهاء سبعين كتابًا عربيًّا إلى اللاتينية، بعد أن رحل من بلده إيطاليا، إلى طليطلة طلبًا للعلم.

٢٩- انظر مثلاً : O'Connor j.j. & Robertson E.F.:
Abu abd Allah Mujammad ibn Muadh Al- Jayyani in htt://www.history.mcs.st-andrews.ac.uk/history/Mathematicans/Al-Jayyani.html.

٣٠- انظر : Hill, D.R.: A treatise on machines by ibn Mu'adh Abu abd Allah Mujammad ibn Muadh Al-Jayyani, J. Hist Arabic Sci,. 1,1, 1977, 33-46.

٣١- تطورات العلم العربي في الأندلس:٣٨٢.

٣٢- مقالة في إبانة عبد الرحمن بن سيد المهندس لابن باجة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، ع٨، س١٩٨٦: ١٥٢.

٣٣- المصدر السابق: ١٥٢.

٣٤- عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٠٣.

٣٥- Djebbar, A.: Deux mathematicians peu connus de l'Espagne du XIe siecle, al-Mu'taman et ibn Sayid, In: M. Foljerts&J.P. Hogendijk (edit.): Vestigia Mathematica, Studies in medieval and early modem mathematics in honour of H.L.L. Busard, Amesterdam-Atlanta, GA 1993,pp.79-91.

٣٦- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: ٨٤-٨٧.

٣٧- أي ابن سيد.

٣٨- لعل ابن باجة كان يقصد الأعمال الهندسية دون غيرها.

٣٩- Djebbar, A.: Deux mathematicians peu connus de l'Espagne du XIe siecle, al-Mu'taman et ibn Sayid, المرجع السابق.

٤٠- Djebbar, A.: Deux mathematicians peu connus de l'Espagne du XIe siecle, al-Mu'taman et ibn Sayid, المرجع السابق.

٤١- Hogendijk, J.P.: Le roi-geometre al- Mu'taman ibn Hud et son livre de la perfection (Kitab al- Istikmal, Actes du Colloque international d'Alger sur l'histoire des mathematiques arabes, Alger, 1-3/12/1086, Maison des livres, 1988,p.56.

٤٢- 42- Aballagh M. & Djebbar,A.: Decouverte d'un ecrit mathematique d' al-Hassar(XIIe s.): le Livre I du Kamil, Historia athematica, 14 (1987),pp.147-158.

٤٣- 43- Suter, H.: Die Mthematiker und Astromen der Araber und Astronomen der Araber und ihre Werke. Leipzig, Teubner,1990.

٤٤- 44- M.Aballagh & Djebbar A.: Decouverte d'un ecrit mathematique d'al-hassar (XIIe s.): le Livre Idu Kamil. المرجع السابق

٤٥- لقد شرحها من المغرب: ابن قنفذ القسنطيني في رسالة بعنوان: مبادئ السالكين في شرح رجز ابن الياسمين. كما شرحها القلصادي في رسالة بعنوان: رسالة تحفة الناشئين على أرجوزة ابن الياسمين. كما شرحها من المشرق كل من سبط المارديني (ت.١٥٠١م)وابن الهائم(ت.١٤١٢م) والعراقي(ت.١٤٢٣م). للاستزادة انظر: ظاهرة الشروحات الرياضية في القرن الرابع عشر الميلادي بالغرب الإسلامي، أبحاث الندوة العالمية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب، رأس الخيمة ١٦-١٩ ديسمبر١٩٩٦، منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي .حلب

٤٦- الأعمال الرياضية لابن الياسمين.

47- Y.Guergour: Etude comparative entre deux commentaries du Talhkis aamal al-Hisab d'ubn al-Banna (m.72/1321): Le commentaire d'Ibn Zakaria al-Gharnati (m.808L1406)et Le commentaire d'Ibn Qunfudh al-Qasantini (m.810/1407). V. Simposio Internacional de Historia la Ciencia Arabe, Granda 30 de Marzo-04 de Abril 1992.

٤٨- عن البغدادي ينظر:التكملة في الحساب، وعن الكافي الكرجي ينظر: كتاب الكافي للكرجي.

٤٩- الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة:٦/٥٩-٦٠.

50- Djebbar,A.: L'analyse combinatoire au Maghreb :l'EXEMPLE D'lbn Muun'm(XIIE-XIIe s.),Paris, Universite de paris-Sud, Publications methematiques d'Orsay, 1985, n 085-21.

٥١- تعريف الخلف برجال السلف:٤٩٥-٤٩٦.

٥٢- حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة بحوث ودراسات رقم ٢٠٠١/٢٩.

٥٣- المقدمة، لابن خلدون:٤٦٧-٤٦٨.

54- Djebbar,A.: L'analyse combinatoire au Maghreb:L'exemple d' Ibn Mun'm(XIIe et XIVe).

55- Aballagh, M.: Le Raf al-Hihab d'Ibn al-Banna, These de Nouveau Doctorat. Universite de Paris I-Pantheon- Sorbonne. 1988.

٥٦- تقديم وتحليل الجامع في علم الحساب، لابن هيدور التادلي.

٥٧- تلخيص أعمال الحساب .

58- M. Aballagh: le Raf al-Hijab d' lbn al -Banna.

٥٩- الأعمال الرياضية لابن قنفذ القسنطيني (ت٨١٠هـ/ ١٤٠٧م)، رسالة ماجستير في تاريخ الرياضيات، المدرسة العليا للأساتذة، القبة، الجزائر، ١٩٩٠.

المصادر والمراجع

١- أبو بكر بن باجة وعلوم عصره، لأحمد جبار، مجلة جديد العلم والتكنولوجيا، ع١٠، أغسطس ١٩٩٠.

٢- الإسهام الرياضي للمؤتمن وتأثيره في المغرب، لأحمد جبار، سلسلة بحوث ودراسات بعنوان "تاريخ العلوم عند العرب"، إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٠، ٢٢-٤٢.

٣- الأعمال الرياضية لابن قنفذ القسنطيني (ت.٨١٠هـ / ١٤٠٧م)، ليوسف قرقور، رسالة ماجستير في تاريخ الرياضيات، المدرسة العليا للأساتذة، القبة، الجزائر، ١٩٩٠م.

٤- الأعمال الرياضية لابن الياسمين، للتهامي الزمولي، ماجستير حول تاريخ الرياضيات، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر، ١٩٩٣م.

٥- الأنشطة الرياضية العربية في مراكش في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، مجلة جديد العلم والتكنولوجيا، باريس ١٩٩٠، رقم ١٥، ص: ١٢-١٥.

٦- تاريخ الأطباء والحكماء، لإسحاق بن حنين، نشر روزنتال (Rosenthal)، مجلة الشرق، المجلد السابع، ١٩٥٤م.

٧- تطورات العلم العربي في الأندلس ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، لخوان فيرني وسامسو خوليو، ج١. تحت إشراف رشدي راشد. مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، ١٩٩٧م.

٨- تعريف الخلف برجال السلف، للحفناوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، والمكتبة العتيقة، تونس، ١٩٨٢م.

٩- التكملة في الحساب، لأحمد سليم سعيدان، عمان، ١٩٨٥م.

١٠- تلخص أعمال الحساب، لمحمد سويسي، تح. وتعليق وترجمة. فرنسية، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٦٩م.

١١- الجبر والمقابلة، للخوارزمي، تح. ونشر علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد، ط٢، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٢- حياة ومؤلفات ابن البنّا المراكشي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم ٢٩، ٢٠٠١.

١٣- الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة، لابن عبد المالك، تح. غسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.

١٤- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، لجمال الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، ودار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.

١٥- الرياضيات في الأندلس الإسلامية ما بين القرن ٩ و١٥ للميلاد، لمحمد أبلاغ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، بحث أعدّ لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاءات "، ٣٠ أكتوبر- ٣ نوفمبر ١٩٩٣، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، السعودية، ١٩٩٣م.

١٦- طبقات الأطباء والحكماء، لابن جلجل، نشر فؤاد السيد، مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٧- طبقات الأمم، لصاعد الأندلسي، تح. حياة العيد بوعلوان، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.

١٨- ظاهرة الشروحات الرياضية في القرن الرابع عشر ميلادي بالغرب الإسلامي، ليوسف قرقور، أبحاث الندوة العالمية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب، رأس الخيمة

١٦-١٩ ديسمبر، ١٩٩٦، منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، حلب، ٢٠٠٣م.

١٩- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، ج٣ دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩/ ص: ١٠٣.

٢٠- الفكر الرياضي لابن هيدور التادلي، لمحمد أبلاغ، وقائع الملتقى المغاربي الثالث حول تاريخ الرياضيات العربية، تيبازة (الجزائر) ١-٣ ديسمبر ١٩٩٠، نشر الجمعية الجزائرية لتاريخ الرياضيات، الجزائر، ١٩٩٨، ص:٥-٢٢.

٢١- الفهرست، لابن النديم، تح. إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.

٢٢- كتاب الجبر والمقابلة، لأبو كامل، معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية في إطار جامعة فرانكفورت، طبع بطريقة التصوير في مطبعة كليت، شتوتغارت، ١٩٨٦م.

٢٣- كتاب الكافي للكرجي، لسامي شلهوب، معهد التراث العلمي بحلب، ١٩٨٩م.

٢٤- المُغرب في حلى المغرب، لابن سعيد، ط٣، نشر شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨.

٢٥- مقالة في إبانة عبد الرحمن بن سيد المهندسين لابن باجة، لجمال الدين العلوي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، ع٨، ١٩٨٦م.

٢٦- مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن ابن خلدون، تح. درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٦م.

المصادر الأجنبية

27- Aballagh, M.& Djebbar, A.: Decouverte d'un ecrit mathematique d'al- Hassar(XIIe s.): le Livre I du kamil, Historia Mathematica, 14 (1986),pp. 147-158.

28- Aballagh, M. : Le al Hijab d'ibn al-Banna, These de Nouveau Doctorat. Universite de Paris I-Pantheon -Sorbonne. 1988.

29- Djebbar, A.: L'algebe arabe: Genese d''un Art, Vuibert, Paris, 2005.

30- Djebbar, A.: Une histoire de la science arabe, Le Seuil, Paris, 2001.

31- Djebbar, A.: Deux mathematicians peu connus de l'Espagne du XIe seecle, al - Mu'taman et Ibn Sayyid, In: M. Folkerts & J.P. Hogendijk (edit.): Vestigia Mathematica, Studies in medieval and erly modern mathematics in honour of H.L.L. Busard, Amesterdam- Atlanta, GA 1993, pp. 79-91.

32- Djebbar, A.: Enseignemet et recherchÈ mathematiques dans le Maghreo des XIIIe-XIVe siecles. Pubication mathematiques d'Orsay, Paris.n0 81-92, P.66.

33- Djebbar, A.: L'analyse combinatoire au Maghreb entre le XIIe et XIVe siecle. Cahiers d'Historia ET Philosophie des Sciences, J Dhombres (editeur), 1987, n020, pp 232-239.

34- H. suter: Die Mthematiker und Astronomen der Areb und ihre Werke. Leizig, Teubner, 1990.

35- Hairetdinova N G: On spherical trigonometry in the Medieval Near East and in Europe, Historia Math. 13(2), 1986, 136-146.

36- Hill D.R.: A treatise on machines by Ibn Mu'adh Abu' Abd Allah al- Jayyani, J.Hist. Arabic Sci., I,1,1997, 33-46.

37- Hogendijk, J.P.: Le roi-geomete al-Mu'taman Ibn Gud et son livew de la mathematiques arabes, Alger, 1-3L12L1986, Maison des livres,1988.

38- Hogendijk, J.P.: The grometrical part of the Istikmal of Yousuf al-Mu'taman Ibn Hud (11th century), An analytical table of contents, Archives Internationales d'Histoire des Sciences, 41 (1991), pp. 207-281.

39- Pliiij, E.,B.: Euclid's conception of rtio and his definition of proportional magnitudes as criticized by Arabian commentators, Van Hengel, Rotterdam, 1950.

40- Sanchez-perez, J.A.: Compendio de Algerra de Abenbeder. Madrid, 1916.

41- Vahabzadeh B.: Two Commentaries on Euclid's definition of proportional magnitudes, Arabic Sci. Philos., 4,1,1994, pp.181-198.

42- Villuendas M.V.: La trigonometria europea en siglo XI, Estudio de la obra de Ibn Mu'ad, ì el Kitab mayhulatî. Instituto de historia de la ciencia de la Real Acadmia de Buenas Letras, Barcelona,1979.

43- Woepcke, F.: Notes sur des notations algebriques employees par les Arab. Compte-rendus de I' Academie des Sciences vol.39, (1854), pp.162-165.

44- Woepcke, F.: Passages relatifs a des summations des series de cubes, extraits de trios mamuscrit arabes de la Bibliotheque imperiale, Annali di Scienze matematiche fisiche compilai de Bamaba, Tortolini, vol.5 (1853), pp. 147-181.

45- Youschkevitch, A.P.: les mathematiques arabes (VIIIe-XVe sicles): M. Casenave, K. Jaouiche (trad. Partelle), Paris, Vrin, 1976.

فقه العمارة الإسلامية

أ. د. خليل حسن الزركاني

المقدمة:

يوضح الفقهاء من خلال حديث الرسول الكريم ﷺ ((لا ضرر ولا ضرار)) الأصل الذي قام عليه التخطيط المادي للمستوطنات الاسلامية وعلاقة التكوينات المعمارية للمدينة بعضها ببعضها الأخر، والمتغيرات التي تطرأ عليها. إنّ الأحكام الفقهية توضح الأسس والقواعد التي حكمت حركة الانشاء بالمدينة، يوازي من وجهة نظر المقارنة ما يسمى بالقانون المدني Civic Law، الذي يحكم حركة العمارة والانشاء في مدن الحضارات الأخرى. ليس الفقه شيئًا أخر سوى استنباط الأحكام من الشرع، ولكن هذا الاستنباط يتسع ويضيق حسب حاجات الحياة الاسلامية. ولما كانت هذه الحاجات مرتبطة بالحياة المستقرة في أرض وزروع وبناء، كان الإسلام دينًا مدنيًا في روحه، فان من الطبيعي أن يتسع باب الأصول والأحكام في الفقه؛ ليشمل أجل ما في حياة المدينة وأدقها على السواء ضمن إطار الشريعة.

وقد يكون من الصعب تتبع كتب الفقه التي وصفها علماء المذاهب، وكتب الفتاوى والنوازل، ودراسة ما حدث من أحكام تتصل بالمدينة الإسلامية، ذلك أنّ ما يزيد على نصف التراث الإسلامي هو من الفقه وأكثر من نصف العلماء في الإسلام كانوا من الفقهاء ودارسي الفقه، فهم بحر لا ساحل له.

لقد تصدّى الفقهاء الإسلاميون لحل المشكلات المدنية؛ حيث كانت لهم كلمتهم بصفتهم ممثلين الفكر الشرعي، وكانوا يصدرون في آرائهم عن مبادئ إسلامية ثابتة، فلا ضرر ولا ضرار، والأصل جلب المنفعة ودفع المضرة، وهكذا بحثوا مثلا: أحكام الشوارع وممراتها وسقائفها وحقوق الارتفاق فيها ونظافتها وتوزيع الأسواق.

ونرى في ثنايا كتب الفقه أحكامًا تتعلق بالأبنية وارتفاعها وإطلالها، أو تتعلق بالأبنية العامة وإحسان بنائها، فالبناء يدخل في معظم أبواب الفقه، وقد قسَّم الفقهاء الأبنية إلى أربعة أقسام لكل منها مواصفاتها وأحكامها:

١. البناء الواجب كالمسجد والرباط والسد والقنطرة.

٢. البناء المندوب كالمئذنة، والسوق وسبيل الماء.

٣. البناء المباح كالمسكن؛ بحيث يحفظ الحياة الخاصة للساكن والحانوت للحرفة والبيع.

٤. البناء المحظور كالقبور المسنمة، أو المبالغ فيها، والكنائس، والبناء بأرض الغير.

وقد بحثوا تخطيط الوحدات المعمارية الدينيّة وإنشاءَها وفي صلاحية البناء ومادة البناء وإقامته دون غش في مواده، وتنفيذه حسب شروط المتعاقدين، وذكر هذه الشروط في العقود، وبيان حقوق الجدار، وحقوق صاحب السفل وصاحب العلو، والجدار المشترك، وأحكام البناء في أرض الغير والأرض الموات، وأرض الوقف، وفي منع البناء في أماكن محددة، وإباحته في أماكن أخرى.

وثمة فصول واسعة في كتب الفقه لأحكام بيع البناء وتأجيره، وحق الشفعة وحق الارتفاق، وبخاصة لأحكام الإرث والقسمة، فكان ((للفرضي))، وهو الموظف المسؤول عن هذه الأمور مكانه الخاص من المسجد الجامع، أو في غيره، قريبًا من مكان القاضي لبيان أحكام الشرع في هذه الأمور وفض النزاعات فيها[1]. تضمن البحث ستة بحوث وخاتمة تضمن الفصل الأول مبدأ الجيرة وأحكام الضرر البيئي والاجتماعي،وقد ركّز على شذرات من التراث الفقهي العمراني، ومبدأ الجيرة وأحكام الضرر في المدينة الإسلامية، ثم تناول أحكام الضرر البيئي في نظام الجيرة في المدينة الإسلامية وهو:

أ- أحكام ضرر المياه.

ب- ضرر الروائح.

ج- ضرر الصوت والاهتزاز.

د- أضرار الأدخنة والأتربة.

هـ - أحكام قنوات الصرف.

وقد أبرز هذا الفصل الضرر الاجتماعي في نظام الجيرة في المدينة الإسلامية من خلال :

أ- ضرر حجب الضوء عن الجار.

ب- أحكام ضرر الكشف.

أما الفصل الثاني فقد تناول الجدار في الأحكام الفقهية، وقد ركز على :

أ- الانتفاع بالجدار المشترك.

ب- اعتبار الضرر في استعمال الجدار المشترك.

ت- الصور المعمارية والإنشائية للجدار في التراث العربي الإسلامي.

وقد جاء الفصل الثالث يحمل عنوان الأحكام الفقهية في أنظمة الطرق في المدينة الإسلامية وقد ركز على:

ث- تحديد اتساع الطرق الخاصة.

ج- استعمال حق المرور.

ح- الأبواب على الطرق غير النافذة أو المشتركة الخاصة:

أما الفصل الرابع فقد حمل عنوان أثر الفقه في استعمالات الأرض الحضرية في المدينة الإسلامية وكانت هذه الاستعمالات:

١- الاستعمالات السكنية.

٢- استعمال الأرض الديني.

٣- استعمال الأرض الصناعي- الحرفي.

٤- استعمال الأرض التجاري،

أما الفصل الخامس فقد كان عنوانه الأحكام الفقهية في نزع الملكية، وكان له ثلاثة أنواع:

١- نزع الملكية للمصلحة العامة وعلاقته بالأبنية داخل المدينة الإسلامية.

٢- نزع الملكية العامة لإقامة طريق داخل المدينة الإسلامية.

٣- نزع الملكية للمصلحة الخاصة.

أما الفصل السادس فقد اهتم بالمعايير التخطيطية لاستعمالات الأرض المستنبطة من الفقه الإسلامي ثم الخاتمة.

الفصل الأول

مبدأ الجيرة وأحكام الضرر البيئي والاجتماعي

١- شذرات من التراث الفقهي العمراني:

اعتمد الفقهاء والقضاة في تناولهم قضايا العمران وأحكام البنيان في المدينة الإسلامية على ثلاثة مصادر من الشريعة[٢]: القياس والعرف والاستصحاب.

كما اعتمد فقهاء المسلمين في تناولهم لأحكام البنيان على آية في القرآن الكريم، وحديث نبوي شريف، أمّا الآية فهي قوله سبحانه وتعال: ﴿**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**﴾[٣]، وأما الحديث النبوي الشريف فهو" لا ضرر ولا ضرار"[٤]، واحتلت قاعدة لا ضرر ولا ضرار باباً واسعاً في فقه العمارة الإسلامية[٥].

ونضرب المثال الآتي لتوضيح كيف أثرت القاعدة السابقة في أحكام البنيان، فقد كتب والي مصر إلى عمر بن الخطاب في رجل أحدث غرفة على جاره، ففتح فيها كوة، فكتب إليه عمر:" أن توضع وراء تلك الكوة سرير يقوم عليه رجل، فإن كان ينظر إلى ما في الدار منع من ذلك، وإن كان لا ينظر لم يمنع"[٦].

ويصنف الفقهاء من أتباع الإمام مالك الضرر إلى صنفين[٧] ضرر قائم وضرر مستجد، أما الضرر القائم، فينقسم إلى أضرار ناتجة عن أنشطة استقرت في المنطقة قبل غيرها من الإشغالات، ويجمع الفقهاء على إبقائها لأحقيتها على غيرها بما أنها " ضرر داخل عليه"، وأضرار أخرى ناتجة عن أنشطة بدأت بعد استقرار الجيرة المحيطة بها، ومضى عليها وقت طويل قبل أن يشكو منها ساكنو المنطقة، ويحكم هذه الحالة قاعدتان:

القاعدة الأولى: وقف الأنشطة في حالة الإتلاف والضرر الشديد، مثل دخان نار الحمامات، وغبار الطواحين، ورائحة الدباغة.

أما القاعدة الثانية، فتقضي بالإبقاء على النشاط إن كان ضرره يمكن التكيف معه، مثل دخان المخابز أو مطابخ البيوت.

ويوضح المثالان الآتيان تطبيق الأحكام السابقة[٨]، سئل ابن القاسم المتوفى عام ١٩١هـ-٨٠٧م عن أحقية جيران أحد الأفراد أنَّ يبني حمّاماً وفرناً وطاحوناً فوق أرض فضاء في أن يمنعوه إقامتها. فأفاد القاضي بحقهم في ذلك إن كان يسبب لهم ضرراً بليغاً طبقاً لأحكام الإمام مالك، الذي أوصى بمنع الأذى عن الجيران، كما سئل أيضاً عن حداد أراد أن يبني كوراً وفرناً لصهر الذهب والفضة، أو يبني طاحوناً، أو يحفر بئراً أو مرحاضاً قرب حائط الجيران

فافتى بأنَّ من حق جيرانه منعه لما يسببه لهم من ضرر، أما عن الأدخنة المنبعثة من المخابز والأفران فإنه لم يسمع من مالك ما يخص هذه الحالات، ولكنه يعدّه ضررًا بسيطًا.

وقد حدد الفقهاء مسببات الضرر في ثلاثة أنواع هي:

الدخان والروائح الكريهة والأصوات المزعجة، وكان لذلك أثره المباشر في دفع نوعيات المنشآت الصناعية التي تتسبب في هذا الضرر إلى أطراف المدينة الإسلامية.

وفي حال اتفاق سكان حارة ما على بناء فرن يعيشون من أرباحه، مما يسبب ضررًا بالدخان أو غيره، فالقاضي والمحتسب يتركان هؤلاء وشغلهم، ما داموا متفقين وموقنين بالضرر الذي سيسببه الدخان؛ لأنه بالنسبة إليهم ضرر الدخان أقل من ضرر الاحتياج إلى مصارف المعاش، فهم يفضلون أقل الضررين، فتدخل القاضي لا يكون بعد أن تقدم شكاية من أحد السكان يعاني من ضرر الدخان، في هذه الحالة لا يستجيب له القاضي بغلق الفرن إلا إذا كان هذا الأخير حديث الإنشاء، وهذا هو الاعتماد على مصدر الشريعة المسمى ((الاستصحاب))؛ أي بقاء الحال على ما هو الحال عليه ما لم يرد فيه حكم[٩].

أما الضرر الناتج عن الأصوات والذبذبات فينقسم على قسمين: النوع الأول، وهو الذبذبات التي قد تؤثر في سلامة المباني، وتعدّ خطرًا يجب درؤه، فيروي ابن الرامي في كتابه (الإعلان بأحكام البنيان) أنَّ مجموعة من الناس أقاموا بوابة لحارتهم، يفتح بابها على حائط جار لهم، فقاضاهم هذا الرجل بدعوى أنَّ فتح الباب وغلقه المستمرين قد أضرَّ به وأقلق راحته، فتحرى ابن الرامي الأمر ووجد الحائط يتذبذب من جراء فتح الباب وغلقه، فأمر القاضي بهدم البوابة وإزالة بابها[١٠].

أما النوع الآخر من الضرر فينتج عن الأصوات التي تسبب الضيق دون الضرر، وقد اختلف الفقهاء في حكمهم عليه فلم يعدّه الفقهاء الأوائل ضررًا يجب درؤه، أما من لحقهم من الفقهاء، فقد كان لهم رأي مغاير فعدّوا الصوت والصدى ضوضاء ومصدرًا للضرر يجب درؤه، فقد وضع قضاة طليطلة حسب رواية ابن الرامي قواعد صارمة وضيق للجيران بما يصدر عنهم من أصوات، كما أعرب القاضي ابن رافع في تونس عن تفضيل منع بناء الاستطبلات والحظائر متاخمة للمباني، لما تسببه حركة الحيوانات الدائمة في أثناء الليل والنهار من إزعاج قد يمنع الجيران من النوم[١١].

٢- مبدأ الجيرة وأحكام الضرر في المدينة الإسلامية:

على الرغم من أنَّ المدن الإسلامية كواسط وبغداد تضم قطائع وخطط معينة ما يدفع إلى عدّها بديلا للمحلات، إلا أنَّ المحلة لم تتطور كبيئة سكنيّة تساهم في تشكيل المدينة إلا لاحقًا[١٢]، وكانت بغداد من أبرز المدن الإسلامية التي روعي فيها إنشاء الدروب التي يكثر ذكرها منسوبة إلى أفراد أو جماعات، حيث يذكر اليعقوبي أنّ المنصور رتبها، وأنه أمر " أن يسموا كل درب باسم القائد النازل فيه، أو الرجل النبيه الذي ينزله، أو أهل البلد الذي يسكنه"[١٣]، وإنَّ لكل أهل بلد قائدًا ورئيسًا[١٤]، ويسكن هذه الدروب عامة الناس. وتطورت عمارة بعض مواضع هذه الدروب ودخل أفراد كثيرون لهذه الدروب[١٥]، إنَّ هذه السكك والدروب يمكن بسهولة السيطرة عليها، وعزل أي

قطاع منها في أي وقت، وكان الاهتمام واضحًا بإنشائها لتأمين السكة التي تغلق عليها الدروب، وفي الوقت ذاته لتأمين الخليفة الذي يقع قصره في قلب المدينة محاطًا بالإقطاعات الأربعة التي يسكنها الجند[١٦].

إنَّ سكن العرب في أخماس البصرة وأرباع الكوفة وأحياء الموصل جنبًا إلى جنب، جعلهم يشعرون أنهم أبناء المدينة التي يسكنونها، وتفرض عليهم نوعًا من العلاقات الاجتماعية، ما جعلهم يحسّون بأنهم وحدة متجانسة متشابهة الملامح والسمات[١٧]، وكانت المحلات المجتمعة في المدينة الإسلامية تشكل نسبة كبيرة من النسيج الحضري للمدينة.

وفي إطار المحلة السكنية اعتمادًا على حديث الرسول الكريم ﷺ "**لا ضرر ولا ضرار**".

في هذا المجال هناك تدريب الأزقة وتحصين الدور ضمن إطار المحلة وأحكام الضرر فيه. إنَّ المقصود بتدريب الأزقة هو بناء بوابة على فم الزقاق أو الطريق؛ ليسهل غلقها وفتحها، وهي تبنى لغرض تأمين هذا الطريق أو ذاك في المدن الإسلامية، حيث اهتمت السلطة بإنشاء الدروب[١٨] على السكك الفرعية؛ لتحقيق هذا الغرض إضافة إلى تمكين السلطة من السيطرة على قطاعات المدينة، وعزل أي منها بسرعة عن بقية القطاعات الأخرى عن طريق غلق دروبها ومحاصرتها، وتختلف الظروف التي نشأت فيها هذه الدروب، فأحيانًا يكون إنشاؤها موضوعًا ضمن مخطط المدينة قبل إنشائها، وتتولى الدولة تنفيذه، وأحيانًا تتولى العامة تنفيذه بدافع ذاتي؛ لتأمين دورهم وممتلكاتهم داخل هذه السكك أو تلك، وقد ذكر اليعقوبي أنَّ هذه السكك أو الدروب هي التي كانت أيام بناء بغداد[١٩]، لقد تبع إنشاء العامة لهذه الدروب ظاهرة عامة نجم عنها مشكلات عالجتها أحكام الفقهاء، وهذا بطبيعته يلقي الضوء على العلاقات الاجتماعية بين أهل السكة أو الزقاق الذي أنشئ فيه الدرب، أو أُزيل منه ذاك تطبيقًا للأحكام التي تمنع بناءَها في حالات الضرر. وقد وضح ابن الرامي في كتابه الإعلان بأحكام البنيان[٢٠] مجمل الحالات التي يتم إيجازها وفق ما يأتي:

١. إنَّ إنشاء هذه الدروب يتطلب موافقة جميع أهل الدور في هذه السكة، ومن ثمَّ تعمل هذه الأحكام الفقهية على إزالة الدرب المخالف للحكم.

٢. إنَّ إقدام السلطة على هدم ما يخالف يعكس الدور الكبير لها في تنظيم التكوينات المادية تنظيمًا دقيقًا يتفق وأحكام الشريعة.

٣. غلق الدرب وفتحه، الذي كان يسبب ضررًا على الدور المجاورة، لذا فهو يكشف عن الدور الذي تؤديه الأحكام الفقهية لتنظيم الارتفاق بتكوينات المدينة وطرقاتها والمحافظة عليها.

٤. يجرى توزيع تكاليف إنشاء الدروب بين أفراد السكة الواحدة، وهذا من ثمَّ هو صورة من صور التكافل الاجتماعي والتضامن والتلاحم، وبخاصة في حالة الفوضى.

٥. يجعل الدرب عنصرًا من عناصر التحصين، وبخاصة في حالة ضعف الدولة وتوقعها هجومًا من قوى معادية لها.

وعليه يمكن القول إنَّ هناك الكثير من التطبيقات التي تمثل ألوانًا مختلفة من المحاذير والمضايقات التي غالبًا ما يتعرض لها الجيران في المحلة الواحدة.

ولغرض توضيح دور الفقه في نظام الجيرة سوف يدرس الضرر البيئي والضرر الاجتماعي ضمن نظام الجيرة.

٤ - أحكام الضرر البيئي في نظام الجيرة في المدينة الإسلامية:

أ- أحكام ضرر المياه:

أفتى كثير من الفقهاء من جميع المذاهب بمنع المالك من اتخاذ ما يترتب عليه ضرر يتجلى في سريان مرشح المياه إلى ملك الجار، أو تخلله في أبنية، وتوهين جداره وتصديعه، أفتوا بمنع المالك من اتخاذ كنيف قرب حائط الجار، إذا ترتب على اتخاذه الإضرار بذلك[٢١].

ومنع اتخاذ حوض قرب حائط الجار؛ إذ ترتب على ذلك ضرر بيّن به[٢٢]، وليس للمالك أن يحقن ماء قرب جدار الجار خوفًا من أن يصل نداه إليه[٢٣].

أما أضرار المياه من خلال اتخاذ الحمام والمياه المستعملة فيه فقد منع المالكية والحنابلة اتخاذه إذا ترتب على ذلك ضرر بالجار[٢٤]، وفي مذهب الشافعية قولان: أحدهما جواز اتخاذ داره حمامًا، وإن كانت محفوفة بالمساكن إذا احتاط، وإحكام الجدران إحكامًا لائقًا بمقصده، والقول الثاني المنع[٢٥].

أما فقهاء الحنفية فقد أفتوا في هذه المسألة بعدم المنع، معللين بأن اتخاذ الحمام لا يضر بالجار، وما فيه من النداوة يمكن التحرز منه ببناء حائط بينه وبين الجار[٢٦]. وكذلك يرتبط بهذه الأحكام تلوث مياه الجار وإفسادها حيث نصّت المادة ١٢١٢ من مجلة الأحكام العدلية على أنه إذا كان لشخص بئر ماء حلو وأراد جار أن يبني بقربها كنيفًا، وكان ذلك يفسد ماء البئر، فإنّ ضرره يدفع، وإن كان ضرره لا يقبل الدفع بوجه ذلك، فإنّ ذلك الكنيف يُردم، كذلك إذا كانت بئر ماء حلو، فبنى آخر سياقًا مالحًا وقذرًا يضر بالماء الحلو ضررًا فاحشًا، ولا يمكن دفع ضرره إلا بالردم أنه يردم[٢٧]، وفي مذهب المالكية لو أحدث لشخص كنيفًا يضر ببئر جاره، فإنه يمنع ذلك[٢٨].

وورد مثله لدى الحنابلة[٢٩]. لقد كثرت التطبيقات في ضوء الأحكام الفقهية لضرر المياه، وانعكس ذلك على مخطط المدينة من حيث مراعاة مبدأ الجيرة داخل المحلة السكنية في سد مجرى تتسرب منه المياه إلى دار الجار، وبردم مرحاض تسربت مياهه إلى سرداب الجار وأضرت به.

وهناك حالة أخرى وهي حينما تجاور الوحدات السكنية للمصنع يدفع فضلات إنتاجه داخل هذه المحلة السكنية، فإنَّ هذه الفضلات المتسربة منه تسبب أضرارًا للدور السكنية، وعليه من الناحية التخطيطيّة يجب إبعاد كل المصانع التي تسبب تلويث المياه في أطراف المدينة بعيدًا عن التكوينات السكنية.

ب - ضرر الروائح:

وهو نوع آخر من الضرر في الفقه الحنفي، حيث إنَّ الذي يسببه من يريد أن يمارس الدباغة في داره ما يؤدي إلى إلحاق ضرر بالجيران[٣٠].

وفي مجلة الأحكام العدلية في مادتها ١٢٠٠ المنع من اتخاذ معصرة في دار تؤذي رائحتها صاحب الدار بحيث لا يستطيع السكن فيها، وعدّ ذلك من الضرر الفاحش. وفي مذهب المالكية يمنع إحداث كل رائحة كريهة إذا تضرر بها الجيران كمدبغة، وفتح مرحاض قرب الجار دون تغطيته، وإحداث إصطبل عند دار الجار بسبب الروائح المتصاعدة من إفرازات الدواب[٣١]،

وفي الفقه الحنبلي: منع ما يضر السكان برائحته الخبيثة، ومنع المالك من أن يجعل داره مدبغة. ومن الفقه الشافعي قول يمنع الشخص من أن يتخذ داره المحفوفة بالمساكن مدبغة[٣٢].

يتضح مما تقدّم ضرورة ابتعاد المدابغ وغيرها من المنشآت الصناعية التي تتسبب في وجود روائح كريهة في المناطق السكنية، ولذا يتم إنشاؤها في أطراف المدينة.

ج- ضرر الصوت والاهتزاز:

أوضحت الأحكام الفقهية ضرر الصوت والاهتزاز، فقد قال فقهاء الحنفية، وإن لم يصرحوا، بمنع ضرر الأصوات، لكن نجد منهم من أفتى بمنع اتخاذ حانوت للحدادة في سوق التجار ليحصل منه ضرر عام[٣٣]، وقد اختلف فقهاء المالكية في منع ضرر الأصوات، فأكدوا على المنع المطلق في حالة الضرر الفاحش[٣٤]. حيث يمنع الشخص من إحداث إصطبل للدواب عند بيت جاره بسبب حركاتها ليلاً، وكذلك الطاحونة وكير الحداد وشبهه[٣٥]، وفي قول للشافعي يمنع اتخاذ شخص بين البزازين حانوت حداد أو قصارة ونحو ذلك[٣٦]. أما أضرار الاهتزاز فإن المالك لو أراد أن يبني في داره رحى، أو يجعل فيه طاحونة، يمنع من ذلك، لأنّ هذا الضرر حسب كتب الفقه الحنفي لا يمكن التحرز منه وبالأخص إذا كانت الدار مجاورة لدور أخرى[٣٧].

وفي مذهب المالكية منع أحداث ما له مضرة بالجدار، فيمنع من بناء رحى تضر بجدار الجار، أو كير عمل الحداد[٣٨].

وفي مذهب الحنابلة يمنع المالك من أن يحدث في ملكه ما يضر ملك جاره بهز أو دق ونحوهما[٣٩].

إنّ التطبيقات التخطيطية في المدينة الإسلامية يمكن الإشارة إليها من خلال منع المصانع والآلات التي أشاعها التقدم التكنولوجي المحدثة للضوضاء المستمر أن تكون خارج المدينة، وبعيدة عن المنطقة السكنية، وكذلك مراعاة مبدأ تخطيطي هو عدم الخلط الوظيفي غير المتناسق والمتكامل في الأنشطة الاقتصادية داخل المدينة الإسلامية.

د- أضرار الأدخنة والأتربة:

لقد أفتى متأخرو الحنفية فيمن أراد أن يبني في داره المجاورة لدور جيرانه تنورًا للخبز دائمًا، لما يسببه ذلك للجيران من ضرر فاحش لا يمكن التحرز منه، فإنه يأتي من الدخان الكثير[٤٠]. بخلاف التنور الصغير المعتاد في البيوت[٤١]، وفي الفقه المالكي ورد تعميم منع مضار الدخان في قول فقهاء المذهب بمنع إحداث دخان إذا تضرر الجيران به، بسبب تسويد الثياب والحيطان ونحو ذلك[٤٢].

أما فيما يتعلق بالأتربة فقد ورد في الفقه الحنبلي فيمن كانت له ساحة يلقي فيها الأتربة ويتضرر الجيران بذلك فإنه يجب على صاحبها دفع ضرر الجيران بعمارتها، أو يمنع من أن يلقي فيها ما يضر بالجيران[٤٣].

وقد وجّه هذا الحكم الفقهي إلى إنشاء المنشآت التي تسبب الدخان المضر في أطراف المدن بعيدًا عن المنطقة السكنية. أما ضرر الأتربة والقمامة، فقد حرصت الخدمات البلدية على التخلص منها من خلال الخدمات البلدية التي تصل إلى المحلات والأحياء السكنية.

هـ - أحكام قنوات الصرف:

إنّ هذه الأحكام مرتبطة بحق المسيل الذي هو حق من حقوق صرف المياه غير الصالحة أو

الزائدة عن الحاجة بإمرارها من ملك الغير إلى مجرها أو مستودعها، وأحكام هذا الحق تكاد تكون واحدة(٤٤).

وفي استعمال هذا الحق ورد في الفقه الحنفي أنه إذا كان حق المسيل من ميزات ماء المطر ليس لصاحب الحق أن يسيل فيه ماء الاغتسال أو الوضوء(٤٥).

وفي تصرف المالك للعقار المرتفق به أوردوا أنه إذا أراد أهل الدار أن يبنوا حائطًا ليسدوا المسيل، أو ينقلوا الميزاب من موضعه، أو يرفعوه لم يكن لهم ذلك، ولو بنى أهل الدار بناء ليس لصاحب الحق ميزاب على ظهره فلهم ذلك(٤٦).

ورد في الفقه الحنبلي في قوم اقتسموا دارًا كانت لهم أربعة سطوح يجري الماء عليها، فلما اقتسموها أراد أحدهم أن يمنع جريان ماء الآخر على سطحه، وقال هذا قد صار لي " وليس بيننا شرط" أنَّ الأمام أحمد بن حنبل قال يرد الماء إلى ما كان، وإن لم يشترط ذلك ولا يضر به. ومن فقهاء المذهب من حمل هذه الرواية على حدوث ضرر يلحق من يريد تسيل مائه يمنعه من ذلك واحتياجه إلى سطحه واستحداث مسيل له(٤٧). مما تقدم يظهر لنا التصور التاريخي لامتداد العمران داخل النسيج الحضري للمدينة الإسلامية، ومعايير استعمالات الأرض داخل المدينة، وبالأخص المعايير المطلوبة لقنوات الصرف، وهي جزء من الخدمات التحتيّة وأهميتها في التركيب الوظيفي للمدينة الإسلامية.

٤- أحكام الضرر الاجتماعي في نظام الجيرة في المدينة الإسلامية:

تنوع الضرر الاجتماعي في نظام الجيرة، ومن أبرز أنواع الضرر:

أ- **ضرر حجب الضوء عن الجار:** قد ينجم عن إحداث الأبنية ونحوها وتعليتها حجب الضوء عن الجار، حيث يعدّ الضوء من الحوائج الأصلية حسب الفقه الحنفي، وإنّ سده بالكلية من الضرر الفاحش الذي يمنع قضاء(٤٨)، إنّ المقصود بسد الضوء بالكلية ألا يترك للجار بصيص ضوء، فإنه لا اعتراض له على ما أحدث بجواره، أما فقهاء المالكية فقد ذهبوا إلى عدم المنع عن رفع بناء، وإن ترتب عليه منع الضوء عن الجار(٤٩)، وذكر إلى جانبه القول الآخر بالمنع(٥٠)، وفي الفقه الحنبلي ذكروا عدم منع المالك من تعلية داره، ولو أفضى ذلك إلى سد الفضاء عن جاره(٥١).

وفي الفقه الشافعي ذكر عدم المنع من إطالة بناء، إلا إذا ظهر التعنت والفساد(٥٢)، والحقيقة التي ينبغي أن تقال هنا أنّ حجب الضوء عن الجار ليس من الضرر الفاحش، الذي يجب إزالته، حيث إنّ الفقهاء سمحوا بتمكين الرجل من أن يبني أرضه، وينتج عن ذلك سد كواء الجار، وذلك أنّ الرجل مكفول في البناء والتعلية في حقه، وتشير الرواية التاريخيّة إلى أصل هذا الحكم، فقد أورد السمهودي رواية تشير إلى أنّ خالد بن الوليد شكى إلى الرسول الكريم (ﷺ) بأن يرفع بناءه من السماء ويدعو الله بالتوسعة(٥٣)، إنّ ضرر حجب الضوء عن الجار أو الهواء هو من الضرر الاجتماعي الذي يسبب أضرارًا بين الجيران.

ب - أحكام ضرر الكشف:

كان للعوامل الأمنية والاقتصادية والمناخية أثر كبير في تلاصق التكوينات المعمارية بالمراكز الاستيطانية في العصر الإسلامي، كما أنّ هذه

العوامل أدّت إلى امتدادها امتدادًا رأسيًا استغلالاً للمساحة المتاحة، وكان من المهم أن يوافق تخطيط المباني بين تجاور المباني أو تلاصقها وارتفاعها، وبين توزيع عناصر التهوية والإضاءة والإطلال بالطريقة التي توفر الوقاية من عيون الآخرين، وتمنع ضرر كشف حرمات الدور.

وكانت أحكام الفقهاء مسايرة لتطور العمران والعمارة، ومن هذه الأحكام ما يعالج ما ينتج من مشكلات متعلقة بعناصر التهوية والإضاءة والإطلال، وكانت غاية هذه الأحكام منع ضرر الكشف الذي حرص العامة والسلطة حرصًا شديدًا على منعه، فانبرى العامة لدفعه، ويظهر هذا ما تعكسه المسائل والمشكلات والقضايا التي تناولها الفقهاء والقضاة بالحكم، كما يعكسه اهتمام السلطة بتطبيق هذه الأحكام والتدخل لمنع حدوث ضرر، حتى إذا رضي المتضررون بواقع الضرر؛ لأنَّ ذلك مخالفة لأحكام الدين والشرع[٥٤].

ويعرض ابن الرامي لأحكام ضرر الكشف مبينًا الصور المتعددة التي يحدث فيها هذا الضرر وما رآه الفقهاء، وقضاة المالكية من أحكام مشهورة جرى العمل بها في تصحيح ما ورد من مخالفات في بعض المباني، والتزم بهذه الأحكام التي أصبح العمل بها سلوكًا عامًّا متعارفًا عليه، فجرت بمرور الزمن عرفًا عامًا يلتزم به. ومن هنا تبرز أهمية تناول هذه الأحكام تناولاً يبرزها كصيغ تشريعيّة إسلامية تختص بعناصر التهوية والإضاءة والإطلال في العمارة الإسلامية، وهو يساعد كثيرًا في تفسير الظواهر المعمارية الأثرية.

والكوى النافذة من أهم عناصر التهوية والإضاءة، التي ربما يسبب فتحها ضرر كشف الجار، ومن ثمَّ اهتم الفقهاء بتنظيم فتحها، ووضعوا الأحكام التي تمنع ضرر كشفها.

وقسم الفقهاء الكوى إلى قديم ومحدث، والمشهور أنَّ الكوة القديمة تبقى، أما المحدثة فتسد، ويحكم بعدم بقائها، فقد قال سحنون (ت٢٤٠هـ) قلت لابن القاسم (ت١٩١هـ): أرأيت لو أنَّ رجلاً بنى قصورًا إلى جانب داري ورفعها عليّ، وفتح فيها أبوابًا وكوة يشرف منها على عيالي، وعلى داري أيكون لي أن أمنعه من ذلك؟ في قول مالك رحمه الله، قال نعم[٥٥]، إنه يمنعه من ذلك، وقد قال الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، أخبرنا ذلك ابن لهيعة أنه كتب إلى عمر (رضي الله عنه) في رجل أحدث غرفة على جاره، ففتح فيها كوى، فكتب إليه عمر أن يوضع وراء تلك الكوى سرير، ويقوم عليه رجل، فإن كان ينظر إلى ما في الدار منع من ذلك، وإن كان لا ينظر لم يمنع من ذلك[٥٦]، أما إذا كنت الكوة فتحت للضياء، فيجب أن تكون فوق قامة الرجل، ونصت على ذلك المادة ١٢٠٣ من مجلة الأحكام العدليّة والمادة ٦٢ من مرشد الحيران[٥٧].

ولغرض تلافي ضرر الكشف والإشراف على ساحة دار الجار، التي هي مقر لنسائه، إنه يمنع الصعود عليه إلا أن يبني صاحبه سترًا في ملكه، يمنع الإشراف وارتفاع السترة سبعة أشبار(١,٢٢)[٥٨].

أما فيما يتعلق بمن يريد أن يفتح كوة مشرفة على دار جاره، ويزعم أنها قديمة، فإنه يمنع من ذلك ولا فرق بين القديم والحادث، حيث كانت العلة الضرر البيّن لوجودها فيها[٥٩].

وقد ورد في الفقه المالكي القول بالمنع، ولا خلاف من منع الاطلاع على الدور[٦٠].

وفي الفقه الجعفري إذا سقط جدار الرجل هو سترة بينه وبين جاره فامتنع عن بنيانه، فإنه لا يجبر على ذلك، ويقال للجار استر على نفسك بخلاف ما إذا هدم المالك الجدار دون حاجة لذلك[٦١].

في التطبيقات التخطيطية ولمنع الكشف أوجبت الأنظمة التخطيطية بناء سترة ارتفاعها١٧ شبرا (١,٧٥)، وهو ارتفاع يمنع الناظر من ضرر الكشف أو الشرفية؛ أي عملية التسوير الجبري في المدن، أو ترك مسافات فاصلة بين العقارات عند البناء، وكذلك مراعاة مسافات معينة في فتح المطلات والمناور، أما على مستوى الوحدة السكنية فهناك المشربيات التي تقي ضرر الكشف، وكذلك المدخل المنكسر في عمارة المساكن الإسلامية وفي تخطيطها.

الفصل الثاني

الجدار في الأحكام الفقهيّة

لقد وضحت الأحكام الفقهية الجدار وصوره والمشكلات المترتبة عليه من خلال الانتفاع منه واحتساب الضرر في الجدار المشترك.

أ- الانتفاع بالجدار المشترك:

لقد ورد في الفقه الحنفي، كمبدأ في تصرف أحد الشريكين في الجدار، أنه لا يملك إحداث شيء فيه بلا إذن شريكه، ومن ذلك منع الزيادة في البناء على الحائط أو تعليته، سواء أضرَّ أو لم يضر، وذكر الفقهاء أنّ المنع من ذلك متفق عليه قياسًا واستحسانًا. وأوردوا المنع من بناء سقف على الحائط المشترك، أو وضع سلم، معللين بأن الشريك يصير بذلك مستعملاً لملك الغير بدون إذنه؛ إذ كان للشريكين أخشاب متساوية على الجدار، ليس لأحدهما الزيادة، ولا يجوز له أن يفتح كوة أو بابًا في الجدار، وورد في مذاهب أخرى[٦٢].

إنَّ ملكية الجدار المشترك صورة من صور الملكية المشتركة، وإن الاشتراك في بناء الجدار بين الجارين بنفقات مشتركة لغرض زيادة سمكه ومن ثمَّ يحق لهم الانتفاع بالجدار؛ لأنه أصبح مشتركًا بينهم ولذلك لا تجيز القوانين العامة في ضوء ذلك لأحد الشريكين في الجدار المشترك أن يتصرف فيه بتعليته أو زيادة البناء فيه بلا إذن جاره أو موافقته.

ب - اعتبار الضرر في استعمال الجدار المشترك:

ورد في الفقه الحنفي أنه: إذا نقض الشريكان الجدار المشترك، وأراد أحدهما أن يرفعه أطول مما كان فعلى مشتركيه منعه إلا أن يكون شيئًا خارجًا عن العادة[٦٣].

وفي الفقه الشافعي قرروا منع كل من الشريكين ما يضر الجدار المشترك كغرز وتد وفتح كوة، إلا بإذن من الآخر كسائر الأملاك المشتركة. وذكروا عدم المنع فيما لا يضر[٦٤].

وفي الفقه المالكي ذكروا أنه ليس لأحد له جدار أن يحمل عليه ما يمنع صاحبه من حمل مثله إذا احتاج الأبنية، وإن كان لا يمنع صاحبه؛ فذلك له، وإن لم يأذن[٦٥]، وفي الفقه الحنبلي بينوا جواز الانتفاع بالحائط المشترك على وجه لا يضر به، فيجوز للشريك أن يضع الخشب على الجدار بلا ضرر إذا لم يكن التسقيف إلا به ويجبر شريكه على تمكينه منه[٦٦].

ويحرم التصرف في جدار الجار وفتح الكوة؛ أي الخرق في الحائط أو لفتح طاق أو وتد لسترة ونحوه، كجعل رف، إلا بإذن مالكه أو شريكه، كالبناء عليه[٦٧]. من ذلك يمكن الخروج بمعايير

تخطيطيّة تظهر من خلال استعمال الجدار المشترك وأحكام الضرر فيه، فتعليته ذراعًا أو ذراعين لا تعدّ ضررًا، ولكن التعلية إذا خرجت عن العادة والمقصود من ذلك منع ما يترتب عليه من ضرر.

ج- الصور المعمارية والإنشائية للجدار في التراث العربي الإسلامي:

سوف يكون الاعتماد في هذا البحث على الصور المتنوعة التي ذكرها ابن الرامي في كتابه الإعلان بأحكام البنيان، لغزارة المعلومات التي ذكرها في أنواع صور الجدار، حيث جرى العرف باعتمادها في تحديد تبعية الجدار[٦٨].

إنَّ المقاييس أو المعايير التي اتخذت في تحديد تبعية الجدار هي:

١. القمط.
٢. الباب يكون في الجدار.
٣. غرز الخشب.
٤. الكوة.
٥. وجبة البناء[٦٩].

ثم يذكر أنَّ الجدار لا يخلو من عدة صور منها:

١. أن يكون بعقد دون مرافق.
٢. مرافق دون عقد.
٣. مرافق وعقد.

أما مجموعة الأدلة التي وضعها الفقهاء لتحديد ملكية الجدار، فهي:

* **عقد الجدار:**

وهي أقوى دليل لتحديد ملكية الجدار، فقد ذكر ابن الرامي، وإن اختلف جاران يفصل بينهما، فكلف ابن الرامي بمعاينته، فإذا هو فاصل بين دارين، وعليه حمل خشب من جهة الدار القريبة من أوله إلى آخره، وفي الدار الشرقية، فأخبر ابن الرامي القاضي بذلك، فحكم فيه بأنَّ الحائط من حق العقد، والتسقيف إلى الأرض لصاحب العقد الواحد، وللآخر غرز خشبة، وتدلل هذه الرواية على أن غرز الخشب ليس الدليل على تبعية الجدار للمبنى المسقوف به[٧٠].

* **وقد يكون الجدار بلا عقد:**

وفي هذه الحالة يحتكم إلى مرافقه، وهي خمسة مرافق، الكوة والباب يكون فيه، وحمل الخشب، والبناء على الحائط، والكوة، وهي الطاقة التي تعمل في البيوت لوضع الحوائج، فإذا كانت مبنية مع بناء الحائط كانت من الأدلة التي تساعد على نسبة الجدار المبنى دون الآخر[٧١].

* **الباب:**

ويعد دليلاً قويًّا في تحديد ملكية الجدار إلى مبنى دون آخر، فالمبنى الذي يحوز الباب بالغلق يكون الجدار تابعًا له، وكان من الأدلة التي حكم بمقتضاها الإمام علي عليه السلام[٧٢]. وإضافة إلى هذه المعايير التي وضعت لتحديد ملكية الجدار؛ هناك أيضًا معيار البناء أعلى الجدار في نسبته إلى مبنى دون آخر، إذا لم يوجد بهذا الجدار عقد أو مرافق، فيكون الجدار لمن له البناء أعلى الجدار[٧٣]، وكذلك يستعان بالخشب المحمول على الجدار في نسبته إلى مبنى دون آخر؛ لأنَّ الخشب يأتي وضعه في حالات كثيرة بالهبة أو الإعارة، فقد وضع على الجدار في مباني المدينة الإسلامية استجابة لحديث الرسول الكريم ﷺ: لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في حائطه.

وبيّن ابن جزي تحديد ملكية الجدار بين جارين على معيارين، اتخذهما العرف دليلين على تحديد ملكية الجدار، وهما القمط والعقود حسب

تعريف ابن جزي ما تشد به الحيطان من الجص وشبهه، والعقود هي الخشب التي تجعل في أركان الحيطان تشدها، فإن لم يشهد لأحدهما حكم بحكم التداعي[٧٤].

من ذلك يمكن القول إنَّ المعايير التي وضعت لتحديد ملكية الجدار وصوره في التراث العربي الإسلامي يمكن أن تشكل الأساس القوي للمعايير التخطيطيّة، التي ترسم بنية المدينة الإسلامية على الرغم من اختلاف طبيعة العصر وتطوره، وكذلك يمكن الاستنتاج أن المدينة الإسلامية مدينة مترامية، وأنَّ الوحدات السكنية فيها مترابطة بعضها مع بعضٍ، وأنَّ هناك فكرًا تخطيطيًّا أصيلاً نابعًا من الخبرة والتجربة العمليّة في مجال الإعمار والبناء.

الفصل الثالث

الأحكام الفقهيّة في أنظمة الطرق في المدينة الإسلامية

ترتبط مقاييس الطرق في المدينة الإسلامية بعوامل مختلفة ومتنوعة، منها ما هو متصل في الأصل بنظام تخطيط المدينة الإسلامية، ومنها ما هو مرتبط بطبيعة الموضع والمناخ وطريقة الارتفاق ونوعيته. إنَّ مقاييس الشوارع العامة والرئيسة في المدن الإسلامية نبعت من الفكر الحضري عند المسلمين، ففي البصرة التي جعلوا عرض شارعها الأعظم ستين ذراعًا، وجعلوا عرض ما سواه من الشوارع عشرين ذراعًا، وجعلوا عرض كل زقاق سبعة أذرع وجعلوا وسط كل خطة رحبة فسيحة لمرابط خيولهم، وتلاصقوا في المنازل، وقد روي عن بشير بن كعب عن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أنَّ رسول الله (ﷺ) قال: إذا تدارأ القوم في طريق فليجعل سبعة أذرع[٧٥]، وجرى تخطيط شوارع الكوفة بمقاييس متقاربة، فحدد الخليفة اتساع الشوارع في سبعة أذرع، وأمر أن تتوسط كل خطّة ساحة أو رحبة، طول ضلعها ستون ذراعًا، إضافة إلى ذلك حدد مواصفات الوحدات السكنية بأن لا يزيد عدد الغرف في المنزل عن ثلاثة، ولا يرتفع البناء أكثر من طابق[٧٦].

ومع نمو المدن الإسلامية وتحولها إلى مراكز حضرية وعمرانية زاد الاهتمام باتساع شوارعها الرئيسة، ذلك أنّ واسط كان بها عند تأسيسها أربعة شوارع رئيسة تتفرع من أبواب دار الإمارة، وكان عرض كل منها ثمانين ذراعًا[٧٧].

وعند تخطيط بغداد أمر الخليفة المنصور بأن تكون " في كل ربض من السكك والدروب النافذة وغير النافذة ما يعتدل به المنازل وحدّ لهم أن يجعلوا عرض الشوارع خمسين ذراعًا والدروب ستة عشر ذراعًا"[٧٨].

يمكن القول إنَّ هناك نظامَ المراتب في شوارع المدينة الإسلامية، مما يحقق انسيابية عالية للسكان في حركتهم داخل المدينة، ويحقق التآلف الاجتماعي بين سكان المحلات المختلفة، حيث يتدرج الشارع الرئيسي نحو مركز المدينة حيث الجامع والسوق، وينتهي عند مدخل المدينة أو مخرجها[٧٩]. وهناك نوعان من الشوارع في المدينة الإسلامية نوع أطلق عليه الفقهاء طريق المسلمين أو طريق العامة، وتعني أنَّ هذه الطرق هي ملك للعامة ينبغي على السلطة المحافظة عليها من أي اعتداء يعرضها للضيق أو عامة المرور[٨٠].

لقد بدأت ظاهرة التجاوز على الطرق والاعتداء بالبناء في عهد الرسول الكريم (ﷺ) الذي أمر مناديًا في المدينة لما ضيق الناس في المنازل وقطعوا الطرقات أنه من ضيق منزلاً أو قطع طريقًا فلا

جهاد له[٨١]. وقد نصّت المادة ١٢١٤ من مجلة الأحكام العدليّة على رفع ما يكون على الطريق ويضر بالمارَّة، ولو كان قديمًا وذكر أنَّ الطريق العام قديم، وأنَّ القدم لا يشفع للضرر العام[٨٢].

إنَّ الأحكام الفقهيّة قد وصفت بناء الدكان المتصلة بالأبنية المملوكة، وغرس الأشجار، وإخراج الرواشن والأجنحة، ووضع الخشب وأحمال الحبوب والأطعمة على الطرق، كل ذلك يؤدي إلى تضييق للطرق ويؤذي المارَّة[٨٣].

إنَّ الطريق العام هو الذي لا يكون مملوكًا لأحد، وإنَّ الانتفاع به حق لجميع الناس، فلا يتقد«كذا» به إلا بعدم الإضرار بالغير، وعليه لا ينتفع به إلا في حدود الغرض المخصص للطريق[٨٤].

وقد جاء في هامش الزيلعي أنه كان إحداث أي ظلّة أو شرفة أو دكان ونحوها يضر بأهل الطريق، فليس له أن يحدث ذلك، فإن كان لا يضر بأحد لسعة الطريق[٨٥] إحداث ما، لم يمنع منه؛ لأنّ الانتفاع بالطريق بالمرور فيه من غير أن يضر بأحد جائز، وإذا أضر بالمارَّة لا يحل له؛ لقوله عليه الصلاة والسلام (لاضرر ولا ضرار)[٨٦].

إنَّ حق المرور من الطريق ثابت لكل الناس، وليس لأحد منعه، وهو ما أحدثه من شرفة أو دكان أو مصطبة أو غرس من أشجار[٨٧]. ومن الفقه الشافعي ذكر الماوردي أنه ينظر إلى والي الحسبة في مقاعد الأسواق، فيقرر منها ما لا ضرر فيه على المارَّة، ويمنع ما استقر به المارة؛ أي إنَّ المحتسب حسب ذلك يجتهد في رأيه فيها ضرر، وما لم يضر؛ لأنه من الاجتهاد العرفي دون الشرعي[٨٨].

وفي الفقه المالكي أيضًا جوز ما يخرج فوق الطريق إذا لم يكن مضرًّا وكذا القناة المغطاة، ولا يحتاج لأذن أحد إذا انتفى الضرر[٨٩].

أما شراع الأجنحة ونحوها إلى الطريق حسب هذا المذهب فهو لا يجوز إلا بإذن الإمام مع انتفاء الضرر[٩٠].

إنَّ الأحكام الفقهية بشكل عام اشترطت إذن الإمام في ضروب الانتفاع بالمرافق العامة، ومنها الطريق العام، وإن منهم من أشار إلى اعتبار العرف فيما يشترط إذن الإمام حيث يتحمل الضرر[٩١].

من الناحية التخطيطيّة اتجهت هذه الأحكام لمنع التجاوز على الطريق، حيث نصَّ قانون الطرق والأبنية رقم ٤٤ لسنة ١٩٥٣[٩٢] المعدل على عدم جواز إحداث الطرق على الطريق، وما يتبع في النتوءات (الجرصونات) المراد إنشاؤها فوق الطرق والأنهر وعلى عدم جواز إشغال الطرق بأنقاض الأبنية المهدّمة، أو مواد الإنشاءات الحديثة، إلا بإجازة البلدية خلال المدة التي تسمح بها[٩٣].

ب- تحديد اتساع الطرق الخاصّة:

من المسائل المهمَّة التي تطرقت إليها أحكام الفقهاء تحديد عرض الطريق، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (اجعلوا الطريق سبعة أذرع) وحديث آخر (إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع)[٩٤].

أي إذا كان لقوم أرض وأرادوا إحياءَها وعمارتها، فإن اتفقوا في الطريق في شيء فذاك، وإلا فيجعل عرض طريقهم سبعة أذرع لدخول الأحمال بالأثقال وخروجها، إنَّ ذلك الحديث يحدد المعايير والمقاييس للطرق الخاصة، وهو توجيه منطقي يوفق بين وسيلة النقل وحجمها وبين اتساع الطرق.

إنَّ الأحكام الفقهيّة التي صنّفت بينت الطرق

العامة والطرق الخاصة، التي سمتها بالطرق غير النافذة، حيث إنَّ الطريق تختلف بحسب الحاجة إليها[٩٥].

إنَّ تحديد سبع أذرع مرتبط بطبيعة ارتفاق أصحاب الطريق في ضوء أكبر شيء يمر في أزقتهم، ولا يضر، مثل البعير الذي يحمل أثقالاً كبيرة.

إنَّ مقياس الطرق الخاصة قد تركت حرية تحديدها لأصحابها، وهو مرتبط بطبيعة الارتفاق بهذه الطرق، بأنها غير نافذة، وتكتسب صفة الالتواء، وهي ترتبط بطبيعة تخطيطها وظروفه وارتباطها بالوحدات السكنية من أجل توفير نوع من الخصوصية للدور المشتركة.

ج- استعمال حق المرور:

إنّ استعمال حق المرور حق من حقوق الارتفاق الذي عرف بأنه حق مقرر على عقار لمنفعة عقار لشخص آخر[٩٦].

ويذكر أنَّ الأحكام العامة لتلك الحقوق أن يستفيدوا بعقاراتهم، ولكن لا يؤدي استعمالها إلى ضرر بالغير[٩٧].

إنَّ حق المرور هو حق الوصول إلى عقار عن طريق عقار آخر غير مملوك لمالك العقار الأول[٩٨].

وبخصوص هذا الحق ورد في الفقه الحنفي أنه إذا كان في دار شخص طريق لآخر فأراد صاحب الدار أن يبني في مساحتها ما يقطع الطريق ليس له ذلك؛ لأنَّ فيه إبطال حق المرور، وينبغي أن يترك في ساحة الدار عرض الطريق مقدرًا بعرض باب الدار[٩٩].

وروى عن الإمام مالك (رضي الله عنه) فيمن في أرضه طريق للغير، ويريد أن يحولها إلى موضع في أرضه هو أرفق به وبأهل الطريق، أنه ليس له ذلك إلا أن يكون الشيء القريب ولا مضرّة فيه[١٠٠].

وورد في الفقه الشافعي أنه لو اتسع المصر بما يزيد عن حاجة المرور فهل للمالك تضييقه بالبناء منه أولاً؟ ذُكر في ذلك احتمالان، وقال العلامة الرملي: وله وجه الجواز إن علم أنه لا يحصل للمار تضرر بذلك التضييق[١٠١].

وورد في الفقه الجعفري أنه كان لشخص طريق في بستان أن يجعل عليه بابًا ليس إلا بإذن صاحب الطريق[١٠٢].

إنَّ استعمال حق المرور في أرض تعود ملكيتها لشخص آخر؛ أي ملكية خاصة ترتبط بمعيار أساسي تخطيطي وقانوني هو معيار المصلحة العامة، وأهمية استخدام هذا الطريق في وقت الازدحام، ولم يكن هناك طريق آخر غيره. إنَّ استعمال المرور في طريق يرتبط بملكية هذا الطريق من ناحية، وأن لا يحصل ضرر بذلك.

د- الأبواب على الطرق غير النافذة أو المشتركة الخاصة:

أورد الكثير من الفقهاء بعض الصور عن الطرق المشتركة الخاصة، ومنها فتح باب جديد للمرور في الطريق الخاص، أو تحويل الباب القديم، أو قام أصحاب الطريق بسدّه بإقامة باب عليه، فلا يملكون ذلك؛ لأنَّ العامة يثبت لهم حق اللجوء إليه إذا ازدحم الطريق العام، وليس لأصحاب الطريق المشترك بين اثنين التصرف به دون شريكه في الاتفاق دون نزاع، ولا يفعل ذلك في هوائه[١٠٣]. إلا في حالة واحدة إذا كانوا قد وضعوا عند إنشائه بابًا يمنع غيرهم من الدخول فيه، فحينئذ يجوز لهم ذلك[١٠٤].

أما مجلة الأحكام العدلية فقد أشارت بموادها

فقه العمارة الإسلامية

١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، إلى أنه لا يجوز لمن له حق المرور في طريق خاص أن يفتح إليه بابا، وكذلك عدّت المجلة الطريق الخاص كالملك المشترك لمن لهم حق المرور، وكذلك إذا سد أحد الباب الذي هو من الطريق الخاص، فلا يسقط حق مروره بسدّه إياه[١٠٥].

في الحقيقة إنَّ هذه النصوص تشير إلى مراعاة المصلحة العامة من الغرض المعدّ له الطريق؛ حيث إنَّ الأحكام الفقهية قد منعت سد الطريق لما يترتب عليه من أضرار واقعيّة من منع الناس من دخوله عند الازدحام، ومن ثمَّ لا يجوز لأصحاب الطريق الخاص أن يسدوا مداخله وفق ذلك.

الفصل الرابع

أثر الفقه في استعمالات الأرض الحضرية في المدينة الإسلامية

١- الاستعمالات السكنية:

تعرضت الأحكام الفقهية كثيرًا لتخطيط المسكن في المدينة الإسلامية، فهو يغطي نسبة من مساحتها تتراوح بين ٦٥، ٧٠٩٪[١٠٦]، وكذلك المشكلات المتعددة ضمن هذه الاستعمالات، وتحديد العلاقة المختلفة ضمن التكوينات العمرانية لنسيج المدينة.

أ- العلاقة بين صاحب السفل وصاحب العلو:

شغلت هذه العلاقة حيزًا كبيرًا من الأحكام الفقهية لأهميتها، كحالة تطبيقيّة من المستوطنات الإسلامية، وفي إطار ما يحدث من ملكية واستئجار دار لشخصين أو أكثر، بحيث يكون لأحدهما السفل والآخر العلو؛ فإنَّ السفل، وإن كان ملكًا لصاحبه إلا أن الذي له العلو حق فيه، فيكون تصرف صاحب السفل تصرفًا يضمن فيه حق الجار[١٠٧].

ففي الفقه الشافعي السقف بين العلو والسفل كالجدار المشترك بينهما وللآخر تعليق المعتاد به كثوب، وليس للأعلى غرز وتد فيه، إذا لم يكن مملوكًا له وحده، بخلاف الأسفل نظرًا للعادة في الانتفاع[١٠٨].

وفي الفقه المالكي لا مرفق لصاحب السفل في سطح الأعلى، وعلى صاحب العلو عدم زيادة العلو إلا الخفيف، فليس له أن يبني على علوه شيئًا لم يكن إلا ما خفّ مما لا يضر برب السفل حالاً ومالاً[١٠٩].

وفي الفقه الحنفي هناك اختلاف حول هذه العلاقة إلا أنه بشكل عام هناك ثلاثة أنواع من الأفعال، ولاشك في انتفاء الضرر كدق مسمار، فيجوز بالاتفاق وما هو ظاهر ضرره، كهدم السفل فلا يجوز بالاتفاق، ومم يشك من ضرره فيجوز عندهما ويمنع عنده[١١٠]. ومهما يكن الخلاف فإنّ النظر إلى الضرر هو الأساس في المنع، وإن مجلة الأحكام العدليّة قد وضّحتْ هذه العلاقة وفق مادتها[١٠١]. حيث تشير إذا كانت الدرجة العليا من البناء ملك أحد، والسفل ملك آخر فإنه يعدُّ ملاصقًا للآخر[١١١].

وفي الفقه الحنبلي أيضًا تأكيد للعلاقة بين صاحب العلو وصاحب السفل، ومن له علو لم يلزمه عمارة سفله إذا انهدم، بل يجبر عليه مالكه"؛ أي يجبر مالك السفل على بنائه لتمكين صاحب العلو من الانتفاع به، ويمنع الأعلى كذلك عمل سترة لتمنع مشارفة الأسفل؛ فإن استويا اشتركا، أي فإن استويا في العلو اشتركا في بناء السترة[١١٢].

أما المادة ٦٦ من مرشد الحيران فإنها أشارت إلى أنه إذا هدم صاحب السفل سفله تحديًّا يجب عليه تجديد بنائه، ويجبر على ذلك[١١٣]. إنَّ هذه

العلاقة تعطينا مؤشرًا تخطيطيًّا يوضّح التصرف الإنشائي لصاحب السفل في سفله، فليس لصاحب السفل نقل باب أو فتح كوّة إلا بإذن صاحب العلو، إضافة إلى أنَّ هذه العلاقة لها دلالاتها في إبراز المستوى الحضاري الذي يعكسه تنظيم هذه العلاقة، إضافة إلى أنها تعمل على تحديد ارتفاع الأبنية السكنية، ومن ثمَّ يؤثر في خط سماء المدينة، إنَّ كل ذلك من الناحية التخطيطيّة سوف يؤثر في تشكيل المدينة.

ب- التداخل في العلاقة بين الدور (الوحدات السكنية) ضمن خطة المدينة الإسلامية:

في إطار التداخل بين الدور تظهر مشكلات بين أصحاب الدور، فمن بنى وعوّج بناءه في هواء ملك غيره حكم بهدم هذا البناء، قلت تكلفته أو كثرت، حيث تذكر المصادر التراثية أنه هدم بناء عندما اشتكى صاحب الدار المجاورة عن خروج هذا البناء في هوائه بمقدار أُصبعين وعارض هذا الخروج ببنائه[١١٤].

وعليه يمكن القول إنَّ ذلك يعد مؤشرًا تخطيطيًا يوضّح أن ضرورة الالتزام باستقامة البناء من ناحية، وكذلك الالتزام بحدود الملكية، كان واضحًا في إطار نظام البناء، الذي يوضح ضرورة الالتزام بالبناء داخل المدينة الإسلامية.

ج- عيوب الدار في المدينة الإسلامية:

كان لبيع الدور وشرائها أهمية كبيرة لأحكام الفقهاء، حيث ذكرت. في هذا النص يمكن القول إنَّ هناك ضوابط إنشائية ينبغي الالتزام بها، وإن ذلك يساعد على متانة البناء داخل المدينة. وعيوب الدار، وتصنف إلى ثلاثة مستويات، عيوب بسيطة، عيوب متوسطة، عيوب كثيرة، وإنَّ العيوب البسيطة لا تقلل ثمن الدار، أما عيوب الدار المتوسطة فتقلل من الثمن بنسبة بسيطة، أما العيوب الكثيرة، فإنها تقلل من الثمن بل إنها أدعى لرد بيعه[١١٥].

فالعيوب البسيطة تتمثل بالثقوب والتحفير والغش في التلبيس (تبييض الحيطان)، أما العيوب البسيطة فتتمثل بالميل اليسير الذي لا يخشى منه سقوط الجدار، أما العيوب الكثيرة، التي تتمثل في قناة تشق الدار أو تشق حيطانها أو الرائحة الكريهة التي تكون في دور الجيران فتصل إلى الدار، أو وجود مصدر لرائحة كريهة في هذه الدار[١١٦]. إنَّ العيوب المتعددة تقلل إلى حد كبير من قيمة الدار.

٢- استعمال الأرض الديني:

إنَّ استعمال الأرض الديني كان من أهم استعمالات المدينة، وكان للمسجد الجامع أهميّة كبيرة في المدينة الإسلامية، ولكنه لم يستثنى من أحكام ضرر الكشف، فمنع استخدام المساجد التي تعلو سطوح وحدات معمارية في الطابق الأرضي دون بناء سترات تحمي سكان الدور من عيون المصلين، لذلك فإنَّ بناء سترة يحقق منع ضرر الكشف، والمئذنة من الوحدات المعمارية التي ارتفع بناؤها ارتفاعًا كبيرًا؛ ليحقق وصول صوت المؤذن إلى أقصى مسافة ممكنة، كما أنَّ هذا الارتفاع يحقق رؤية المؤذن من مسافات بعيدة، ربما لا يصلها الصوت، كما أنَّ بها وظيفة تعبيرية من حيث إنها العنصر الدّال على كينونة بناء المسجد، وتحديد موضعه بين تكوينات المدينة، وبخاصة الغرباء[١١٧]. وكان من شروط اختيار المؤذن أن يكون من أهل الثقة والدين والعفاف، ويأمره المحتسب إذا صعد المنارة أن يغض بصره عن النظر إلى دور الناس، ويأخذ عليه العهد في ذلك[١١٨].

٣- استعمال الأرض الصناعي - الحرفي:

إنّ للصناعة الحرفيّة أهميّة كبيرة في سد الحاجات لسكان المدينة، وكان لكل حرفة سوقها الخاص، وتسمية بعض المحلات بأسماء الحرف التي تسودها، ومن الناحية العلمية هناك خلط بين استعمالات الأرض الصناعية في المدينة الإسلامية مع استعمالاتها للتجارة[١١٩].

وكان للأحكام الفقهية أثر كبير في تحديد الاستعمالات الصناعية الحرفية داخل المدينة، فإذا أراد شخص أن يتخذ في داره التي تجاورها دور فرنًا أو رحىً أو مدقات للقصابين، لم يجز له ذلك[١٢٠].

إنَّ ذلك يكشف من الناحية التخطيطيّة أنهم راعوا في ذلك اختلاف الأحوال وموقع العقار، وكأنهم فرقوا بين الأحياء السكنية والأحياء الصناعية.

إنَّ أحكام الفقهاء منعت ضرر الدخان، فمثلاً نجد أنه: لو أراد شخص أن ينصب تنورًا أو يحدث دكان طبخ في سوق البزازين يضرهم دخانه، فإن لهم منعه[١٢١].

إنَّ ذلك يوضح جسامة الأضرار وصعوبة تلافي الضرر لكثرة التكاليف، وعليه فإنه من الناحية التخطيطيّة هناك ضرورة في عدم الخلط الوظيفي في استعمالات الأرض السكنية واستعمالات الأرض الصناعية.

ومع امتداد عمران المدن تدفع الحاجة إلى امتداد بناء المساكن حتى تتجاور وتلتصق بالصناعات التي كان إنشاؤها عند إنشاء المدينة بعيدًا من مساكنها، ولا يسبب لها ضررا وبهذا التجاور يحدث الضرر لهذا الامتداد السكني الممتد، الذي أصبح مجاورًا لها، وقد فصل الفقهاء في هذه المشكلة فعدّوا هذا الضرر قديمًا غير حادث، وحيث أورد الحنابلة، وأنّ الحكم في هذه المسألة مبين أن صاحب السبب السابق لم يحدث في ملكه ما يضر[١٢٢].

أما الضرر القديم فلا يجب إزالته؛ لأنه سابق لمجيء الآخرين، وكان يمكنهم تجنبه، كما أنهم جاوروه بمحض إرادتهم، وهم على علم بما يصيبهم من الضرر[١٢٣].

٤- استعمال الأرض التجاري:

كانت للوظيفة التجارية داخل المدينة الإسلامية أهمية كبيرة بالنسبة لإقليمها ومركزية أسواقها، التي لها ارتباط مباشر مع الجوامع التي يجتمع حولها سكان المدينة الإسلامية.

وتضم الوظيفة التجارية الأسواق الثابتة والوقتية، والأسواق الثابتة لها أهمية؛ لأنها تشكل عنصر جذب للسكان في أثناء حركتهم[١٢٤] داخل المدينة الإسلامية، وقد استقرت الأسواق في مدن الكوفة والبصرة وواسط بهيئة تكاد تكون مماثلة بجوار المسجد الجامع، وقد كان للتخصص بالأسواق[١٢٥] بوصفها ظاهرة مهمَّة تنعكس إيجابيًّا على منطقة نفوذ المدينة، فكلما زاد التخصص ازداد نفوذ المدينة واتسع، إضافة إلى ذلك هناك نوع من المراتب كان سائدًا، وهو توزيع الأسواق داخل المدينة، فلكل مدينة سوق كبيرة وللمحلات أسواقها أيضًا، ما يؤثر في معيار حجم المدينة[١٢٦].

وفي مرحلة مبكرة من حياة المدن الإسلامية ظهرت الأسواق على شكل قيساريات، وتتمثل في بناء هذه الأسواق بناءًا معماريًا، عبارة عن مجموعة من الحوانيت تطل على ساحة وسطية وتؤدي إلى الساحة أبواب يصل منها الناس إلى حوانيت

التجار، التي تفتح على هذه الساحة، وظهورها إلى الخارج، وكانت هذه الحوانيت مسقفة لحماية المعروضات، وكانت تشكل نمطًا من أنماط التكوينات المعمارية التجارية[١٢٧].

إنَّ وجود الأسواق بهذه الأنماط داخل المدينة الإسلامية قدّم الحلول المعمارية المتنوعة للمنشآت التجارية، وبيَّن أنّ أحكام الفقهاء الخاصة بمنع ضرر كشف الحوانيت في تحديد مواضع المنشآت التجارية وتخطيطها وتوجيهها يخفف من ضرر الكشف للتكوينات السكنية، وكذلك تسهل رقابة المحتسب لهذه الأسواق.

الفصل الخامس

الأحكام الفقهيَّة في نزع الملكية

يعد حق الملكية في طليعة الحقوق الفردية التي حظيت باهتمام الفقهاء في المدينة الإسلامية بوصفها حقًا لا يمكن المساس به، وجاء في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ منكم**﴾[١٢٨].

وأكدت الأحاديث الشريفة حرمة الأملاك وتغليظ عقوبة التجاوز عليها، ولكن ورد في كثير منها تقييد ذلك إذا وقع التجاوز ظلمًا، وبدون حق، وقد خصص العلماء ما يدل على مشروعيتها أو تحديدها[١٢٩].

فالاستيلاء على ملك الغير جائز إذا كان بحق، وعبر ابن القيم الجوزية على الأصل في حرمة الأموال، وما يرد عليه من استثناء بقوله: الناس مسلطون على أموالهم، ليس لأحد أن يأخذها أو شيئًا منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم[١٣٠].

وبيّن أبو السعود في أخذ الملك كرهًا، بعد دفع قيمته إلى صاحبه ما يعدّ من الإكراه الجائز. ويمكن القول إنَّ الفقهاء متفقون على جواز نزع الملكية حيث سيتم نزع الملكية للمصلحة العامة والخاصة.

١- نزع الملكية للمصلحة العامة وعلاقته بالأبنية داخل المدينة الإسلامية:

يذكر الفقهاء في نزع الملكية للمنفعة العامة أخذ الملك بقيمته جبرًا عن صاحبه لتوسعة مسجد أو طريق أو نحو ذلك إذا استدعت الحاجة إلى ذلك، فنرى فقهاء الحنفية يقرون أنه لو ضاق مسجد على الناس وبجانبه أرض مملوكة لشخص، تؤخذ أرضه بالقيمة كرها[١٣١]، ونصَّت المادة ١٢١٦ من مجلة الأحكام العدليّة على أنه لدى الحاجة يؤخذ ملك كائن من كان بالقيمة بأمر السلطان، ويلحق بالطريق، ولكن لا يؤخذ من يده ما لم يؤد إليه الثمن. وفي الفقه المالكي نجدهم يذكرون أنه: لو أجبر المالك على البيع جبرًا حلالاً كان البيع لازمًا كجبره على بيع الدار، لتوسعة المسجد أو المقبرة[١٣٢].

وقد استند الفقهاء في ذلك إلى أنه لما ضاق المسجد أخذ الصحابة أرضين من أصحابها بالقيمة، وزادوا في المسجد الحرام، وقد صح ذلك عن الخليفة عمر (رضي الله عنه) وكثير من الصحابة رضي الله عنهم[١٣٣].

وقد اشترى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الدور من الناس الذين ضيقوا الكعبة، وألصقوا دورهم بها بعد هدمها، وبنى المسجد الحرام حول الكعبة، ثم كان الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) اشترى دورًا بأغلى ثمن، وزاد في سعة المسجد[١٣٤].

وفي كتب الحنابلة كقاعدة على الإجبار على

المعاوضة، حيث يترتب على تركها ضرر يفوق الممتنع في إجباره مستندين إلى قول رسول الله (ﷺ): "لا ضرر ولا ضرار"[١٣٥]. وفي إطار المناقشة لهذا الموضوع من الناحية التخطيطية نجد أنَّ نزع الملكية يتم لغرض توسعة المسجد أو الطريق أو المقبرة، وهي الاستعمالات الأساسية للأرض الحضرية في المدينة الإسلامية، على أساس أنَّ المسجد يعدّ من أهم التكوينات العمرانية فيها، وما ينطبق على المسجد ينطبق على المقبرة وضرورة توسعتها للمسلمين، أما من حيث علاقة المالك بنزع الملكية؛ فإنَّ تعويضه عن ملكه يعد كأنه قد باعه راضيًا بما أعطى[١٣٦].

إنّ نزع الملكية للمصلحة العامة وتغليبها على مصلحة الفرد هو العنصر الأساس، فإن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخالصة[١٣٧] إذا من الناحية التخطيطية استملاك الأرض أو الملاّك بقيمة أرضه بعد قبوله دون إكراه، أما رفض المالكين البيع بعد عرض القيمة الحقيقية لأملاكهم فإنهم يُعدّون متعسفين في تمسكهم بها وامتناعهم عن قبول ثمنها، فتؤخذ جبرًا، وقد عالجت الأحكام الفقهية هذه الحالة، فأكدت هذه الأحكام أن إخراج صاحب الملك من ملكه يحقق المصلحة العامة، ولا يظلم فيه المالك، ولا يلحق به ضرر كبير بسبب تعويضه التعويض الصحيح[١٣٨].

إنّ استغلال المالك لملكه ورفضه الخروج منه بعد تعويضه عن القيمة الحقيقية لملكه عدّه الفقهاء ظالمًا لعموم الناس؛ لأنه سوف يحقق زيادة نفع على حساب المصلحة العامة، وبذلك يعدّ متعسفًا أو ظالمًا[١٣٩].

من الناحية التخطيطية يمكن أن يؤدي نزع الملكية للمصلحة العامة الى:

- تحسين البيئة الحضرية للمدينة من خلال إقامة المناطق الخضراء و تهيئة الفضاءات المفتوحة التي تعمل على جعل بيئة المدينة أكثر جمالا.
- تطوير الخدمات التحتية للمدينة، و إقامة المشاريع التي تعمل على تحقيق راحة الساكنين فيها.
- إقامة المشاريع الاقتصادية التي تخدم الاقتصاد الوطني.
- إقامة الطرق العامة التي تساهم في زيادة كفاءة الأداء للمشاريع الاقتصادية، أو ربط المدن بعضها ببعض؛ لتحقيق سهولة الوصول للساكنين.

٢- نزع الملكية العامة لإقامة طريق داخل المدينة الإسلامية:

إنَّ الأحكام الفقهيّة والمعايير التخطيطية تنطبق على إقامة الطرق وتوسعتها داخل النسيج الحضري للمدينة الإسلامية، ويعرض ابن الرامي[١٤٠] الأحكام الفقهية لموضوع نزع الملكية لإقامة طريق.

١- إذا كانت طريقًا عامًّا للمسلمين فانقطعت وخربت، وبجانبها أرض لرجل، هل يؤخذ من أرض الرجل طريق؟ يقول ابن الرامي في هذه الحالة: إمّا أن يستغني عنها لوجود غيرها، أو لا يوجد بديل، ولا يوجد غيرها، فإذا كانت من الطرق يتم الاستغناء عنها، فإنه لا يجبر صاحب الأرض على أن يؤخذ من أرضه شيء، ولا يجبره السلطان أن يؤخذ من أرضه[١٤١].

٢- أما إذا لم يوجد طريق غيرها فإنَّ هناك احتمالين، الأول يجبر صاحب الأرض على

ترك أرضه لغرض إقامة طريق، ويعوض عن قيمة أرضه لغرض إقامة طريق، أما الاحتمال الثاني فلا يجبر ولا يؤخذ من أرضه شيء إلا برضاه[١٤٢]، وفي ضوء ذلك يتضح إذا كانت الحاجة ملحة وضرورية لإنشاء طريق للعامة في أرض مملوكة، فإن صاحب الأرض يجبر على بيعها ويدفع ثمنها من بيت مال المسلمين.

٣ - نزع الملكية للمصلحة الخاصة:

كما تنزع الملكية مراعاة للمصلحة العامة تنزع أيضًا للمصلحة الخاصة، وعلى أساس تعسف المالك بامتناعه عن التعاقد أو التعويض، فعند تعذر القسمة بين الأفراد يجرى بيع الملكية عند تعذر ذلك.

وقد توسع الحنابلة في أحوال نزع الملكية للمصلحة الخاصة بالإجبار على التعويض استنادًا إلى ما تقدّم من حديث سمرة بن جندب، من قول رسول الله (ﷺ) لمن البيع أو المناقلة " إنما أنت مضار" وإجباره القلع[١٤٣].

عليه يمكن القول: يمكن أنْ تنزع ملكية شخص لمصلحة فرد من الأفراد مقابل تعويض عادل، هذا في حقيقة الأمر يرتبط بموضوع خارج إطار البحث، وهو القسمة وإفراز حصص الأفراد في الملكية.

الفصل السادس

المعايير التخطيطية لاستعمالات الأرض المستنبطة في الفقه الإسلامي

في ضوء ما تمَّ عرضه من الفصول المرتبطة بدور الفقه في المدينة الإسلامية يمكن أن نستخرج مجموعة من المعايير التخطيطية لاستعمالات الأرض الحضرية والأبنية داخل المدينة الإسلامية من خلال دراسة هذا الفصل:

١. إبعاد المنشآت التي تسبب تلوث المياه داخل المدينة، وجعلها في أطراف المدن بعيدة عن مواضع التكوينات السكنية.

٢. إبعاد المنشآت الصناعية التي يسبب وجودها رائحة كريهة من المنطقة السكنية ومن ثمَّ أهمية إنشائها في أطراف المدينة.

٣. أن تكون المصانع والآلات المحدثة، أو المولدة للضوضاء المستمرة خارج المدينة السكنية وفي مناطق محددة للاستعمال الصناعي.

٤. عدم الخلط الوظيفي غير المتناسق بين الأنشطة الاقتصادية داخل المدينة الإسلامية.

٥. أهمية جعل المنشآت الصناعية التي تسبب الدخان المؤذي بعيدًا عن المنطقة السكنية.

٦. العمل على إيجاد آلية للتخلص من النفايات والقمامة داخل الأحياء السكنية.

٧. أما ضرر الكشف، فإنَّ أبرز معيار هو التسوير الجبري للسطوح والمنازل بارتفاع يحدده القانون.

٨. ترك مسافات فاصلة بين العقارات عند البناء.

٩. استخدام المشربيات أو الشناشيل والمدخل المنكسر داخل الوحدة السكنية لتلافي ضرر الكشف.

١٠. تحديد ارتفاعات الجدار المشترك بين الجيران، وإنَّ ارتفاع ذراع أو ذراعين لغرض تعلية الجدار لا يعدُّ تجاوزًا ولا ضررًا لجار منه.

١١. فيما يتعلق بتحديد ملكية الجدار فإن:

- الحل والعقد.
- الباب يكون في الجدار.

● الكوة.

● البناء أعلى الحائط.

● وجه البناء.

● غرز الخشب.

هي المعايير التخطيطيّة التي تحددها ملكية الجدار المشترك لمبنى دون آخر.

١٢. إنَّ الوحدة السكنية لا يزيد عدد الغرف فيها عن ثلاثة، ولا يرتفع البناء أكثر من طابق واحد.

١٣. بالنسبة لنظام الطرق:

● عدم إشغال الطرق بالأنقاض أو بما يضر بالطرق، نحو الشرفة أو المصطبة؛ لأنّ الطريق العام حق ثابت لكل الناس.

● استعمال حق المرور في الطريق الخاص المرتبط بطبيعة المصلحة العامة عند حدوث الازدحام، ولم يكن لهذا الطريق بديل آخر.

١٤. بالنسبة لقنوات الصرف تتطلب صيانتها وعدم إلقاء أجسام غريبة فيها، ومن ثمَّ سد المجرى وإلحاق الضرر بالمستفيدين من المجرى.

١٥. أما فيما يتعلق بمعايير الاستعمالات السكنية، فهي:

● ضرورة وجود نظام للبناء وعدم التجاوز في البناء على ملك الجيران وفق المخطط المرسوم للوحدة السكنية داخل المدينة.

● وجود ضوابط إنشائية لتحديد قيمة الدار الحقيقية .

١٦. أما فيما يتعلق بمعايير الاستعمالات الصناعية فهي:

● عدم الخلط الوظيفي في استعمالات الأرض السكنية واستعمالات الأرض الصناعية.

● تأكيد أسبقيّة الإنشاء لهذه الاستعمالات .

١٧. الاستعمالات التجارية:

● عدم كشف الحوانيت التجارية داخل المحلات السكنية، وضرورة عدم تقابل أبواب هذه الحوانيت للدور الكسنية.

● إنشاء أسواق مسقفة (قيصريات) تمنع ضرر كشف الحوانيت التجارية لمنع ضرر الكشف.

● وجود السوق بالقرب من المحلة السكنية لتحقيق سهولة الوصول بالنسبة للساكنين في المحلة السكنية للتبضع من السوق.

١٨. تحديد الاستملاكات للأرض الحضرية داخل المدينة لغرض إنشاء المشاريع العمرانية التي تطور المدينة.

١٩. استملاك العقارات والأبنية لغرض شق الطرق مقابل القيمة، الحقيقيّة للعقار لغرض خدمة المصلحة العامة وربط طرق المدينة بعضها مع بعض؛ لغرض تحقيق مبدأ سهولة الوصول.

٢٠. تُنزع الملكية الخاصة رعاية للمصلحة الخاصة لغرض تحقيق القسمة وضرورة إفراز الملك بين المستفيدين.

الخاتمة

سلط البحث الضوء كاملاً على فقه العمارة الإسلامية ، وما ترتب عليه من الأحكام الفقهية لتجد هذه الأحكام حلولاً لمشكلات عمرانية كانت المدينة الإسلامية تعاني منها، وقد اتضح من خلال ذلك أنَّ الفقه الإسلامي الذي يتناول العمران هو فقه متجدد ومستجيب لكثير من الإشكاليات العمرانية، التي تصيب المدينة الإسلامية.

وقد كان حديث الرسول الكريم ((لا ضرر ولا ضرار)) الأصل الذي قام عليه التخطيط المادي للمستوطنات الإسلامية ، وعلاقة التكوينات المعمارية للمدينة بعضها ببعض، والمتغيرات التي تطرأ عليها. إنَّ الأحكام الفقهيّة توضح الأسس والقواعد التي حكمت حركة الإنشاء بالمدينة، يوازي من وجهة نظر المقارنة، وقد سلط البحث الضوء على أحكام الضرر البيئي في نظام الجيرة في المدينة الإسلامية؛ لأنَّ البيئة عنصر مهمّ من عناصر حياة الإنسان في المدينة الإسلامية، وقد أفتى معظم المذاهب بمنع الضرر البيئي الذي شمل ضرر المياه والصوت والروائح والأدخنة وقنوات الصرف، وقد تنوعت أحكام الضرر الاجتماعي في نظام الجيرة في المدينة الإسلامية، ومعها تنوعت المذاهب في الحكم على طبيعة هذا الضرر. أما الجدار وصوره والمشكلات المترتبة عليه من خلال الانتفاع منه واحتساب الضرر في الجدار المشترك، فلقد وضحت الأحكام الفقهيّة ببراعة ودقَّة متميّزة الحلول لتلك المشكلات.

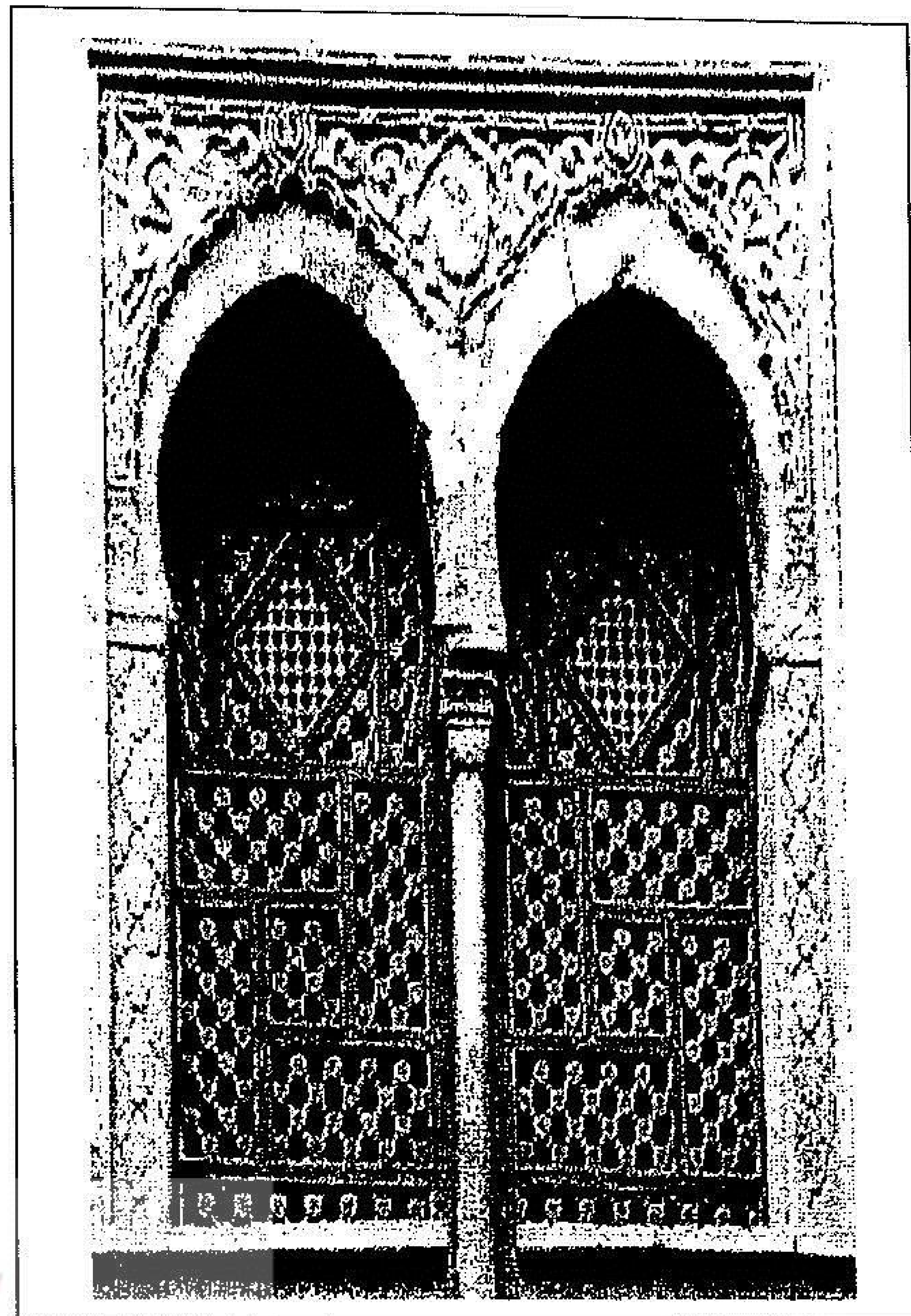
وقد ارتبطت مقاييس الطرق في المدينة الإسلامية بعوامل متعددة ومتنوعة، منها ما هو متصل في الأصل بنظام تخطيط المدينة الإسلامية، ومنها ما هو مرتبط بطبيعة الموضع والمناخ وطريقة الارتفاق ونوعيته. إنَّ مقاييس الشوارع العامة والرئيسة في المدن الإسلامية نبعت من الفكر الحضري عند المسلمين، وكان للفقه أثر في استعمالات الأرض الحضرية في المدينة الإسلامية، حيث تنوعت هذه الاستعمالات، لكن الاستعمال الأكثر كان هو الاستعمال السكني.

ويُعدُّ حق الملكية في طليعة الحقوق الفرديَّة التي حظيت باهتمام الفقهاء في المدينة الإسلامية، بوصفها حقًا لا يمكن المساس به، وقد عالجت الأحكام الفقهيّة مسألة في غاية الصعوبة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بحرية الإنسان، وهي نزع الملكية، وقد ميّزت الأحكام بين الملكية العامة والخاصة، وجاءت بأحكام تراعي كلاً منهما، ولكن وضعت نصب أعينها المصلحة العامة ومصلحة الجماعة، وغلبتها على كل ذلك. في ضوء ما تم عرضه من الفصول المرتبطة بدور الفقه في المدينة الإسلامية، فقد استخرجت مجموعة من المعايير التخطيطية لاستعمالات الأرض الحضرية والأبنية داخل المدينة الإسلامية من خلال دراسة هذا الفقه الإسلامي، وهي في الواقع معايير قديمة، لكنها معاصرة في تنظيم المدينة الإسلامية، ومعظم الأنظمة البلدية قد طبقتها على أرض الواقع الحضري. ■

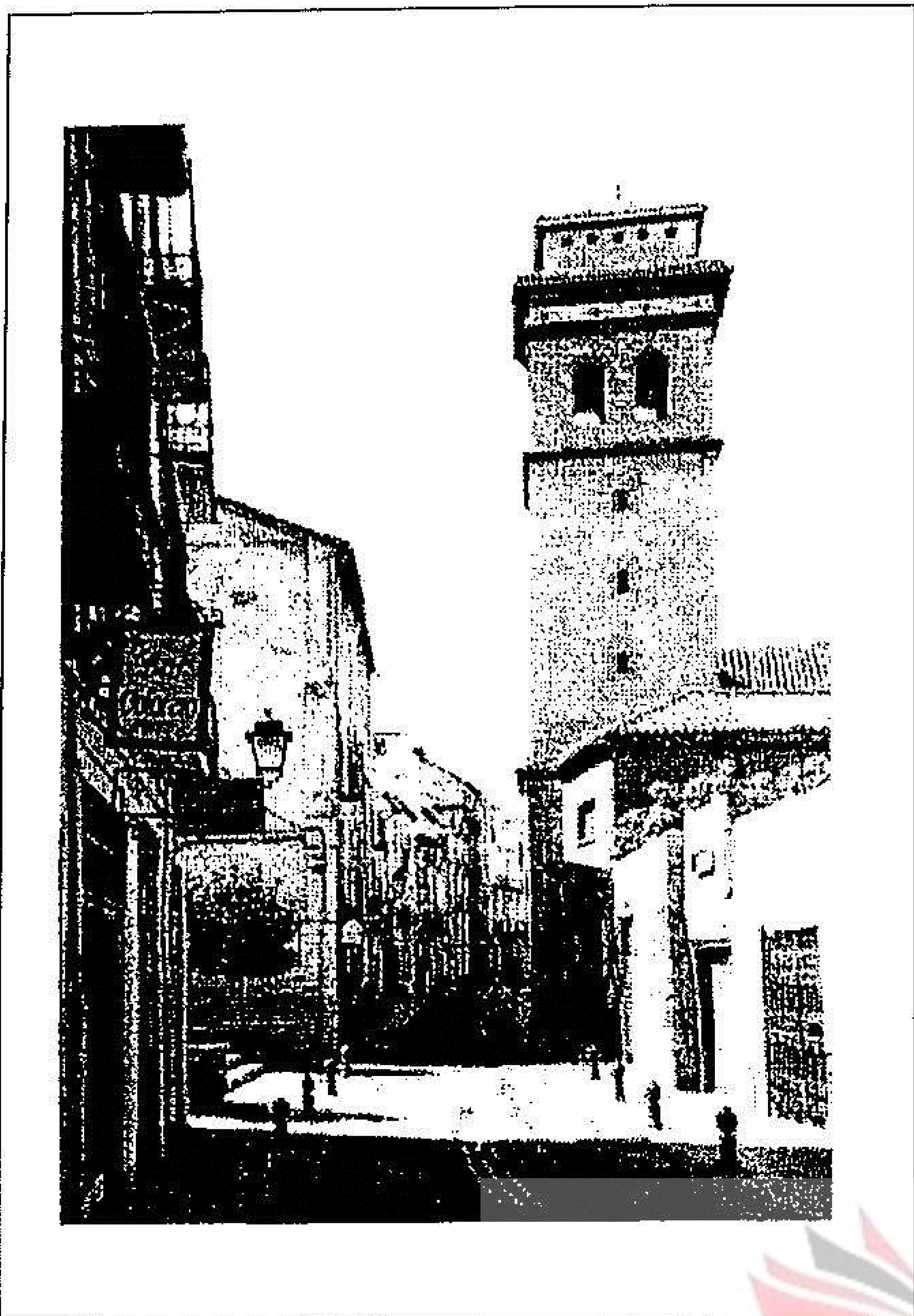


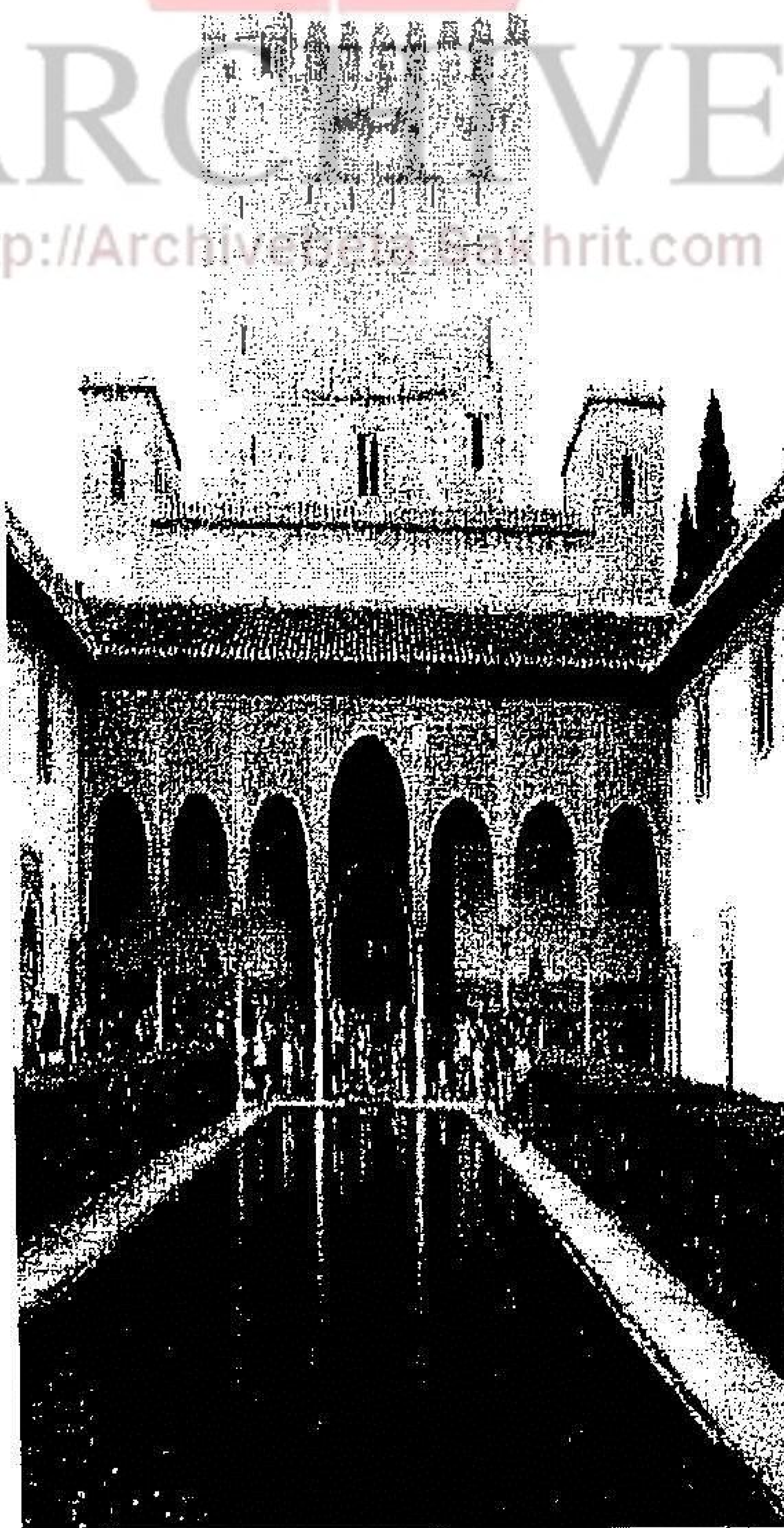


العمارة العربية في الأندلس

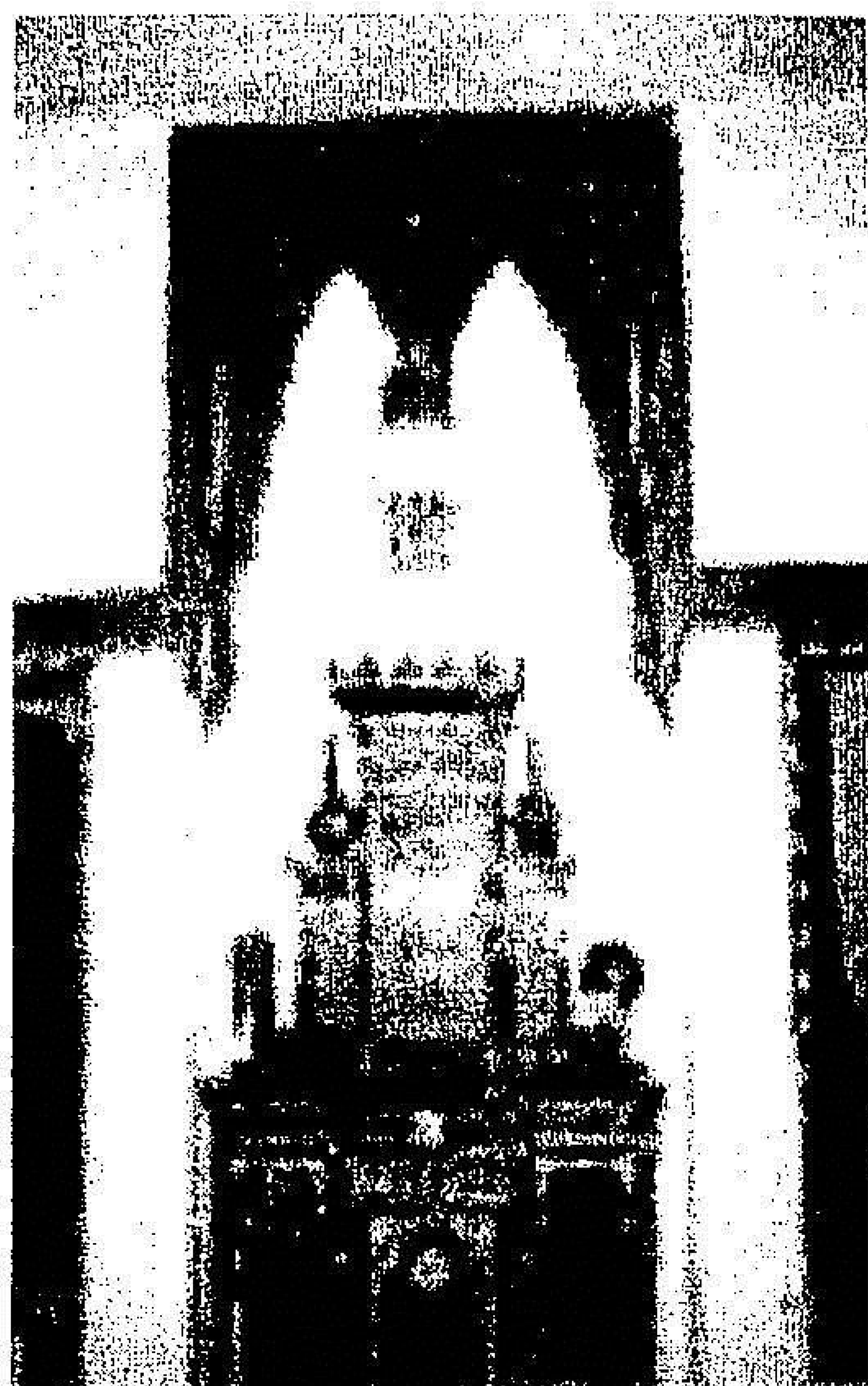


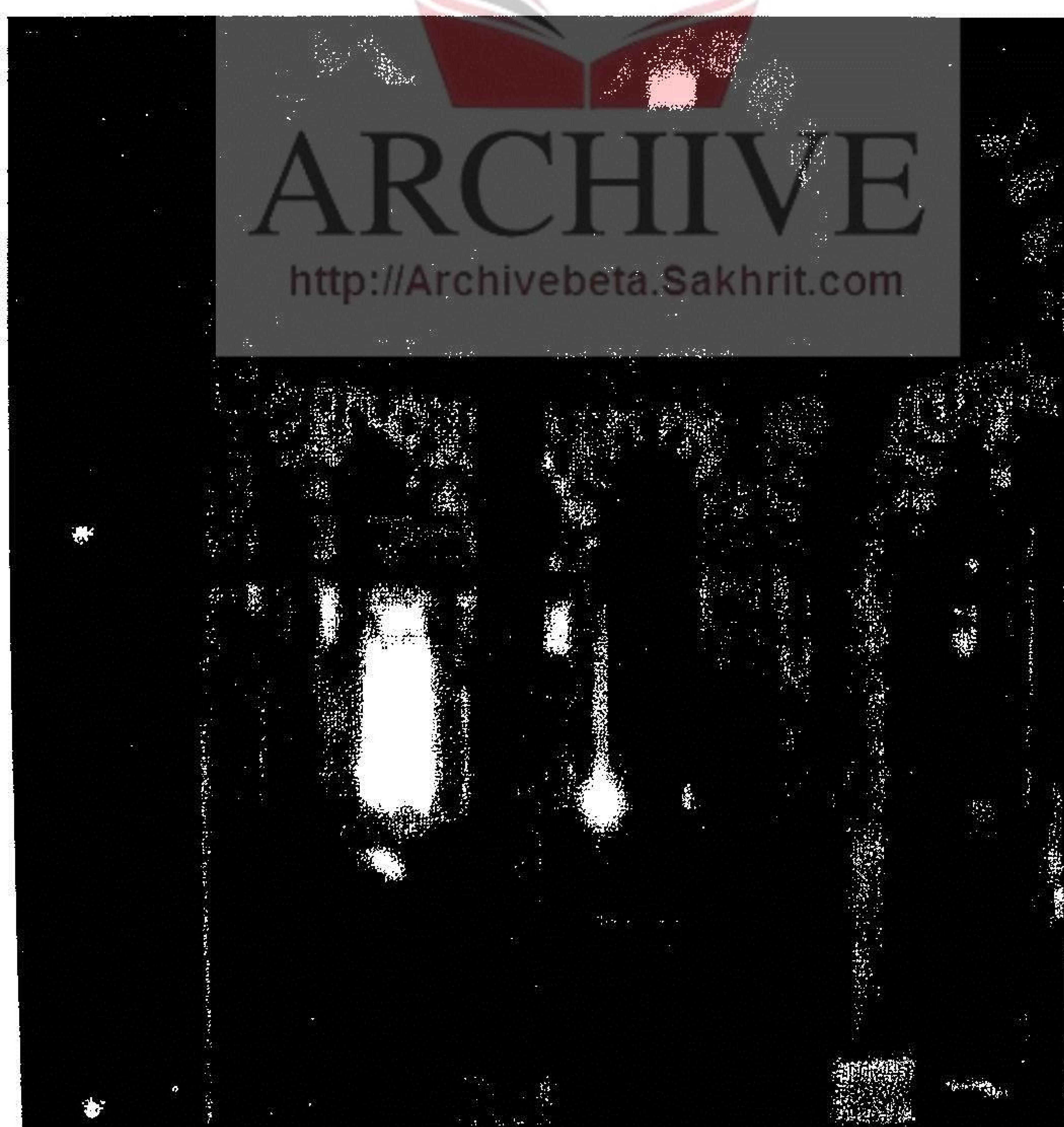
حي البيازين في غرناطة





قصر الحمراء في غرناطة





جانب من الابداع العربي في العمارة

الحواشي

١- المدن في الإسلام حتى العصر العثماني:٣٤.
٢- تأثير الشريعة على المظهر العمراني للمدينة، مجلة علم البناء، ع٧١.
٣- الأعراف: ١٩٩.
٤- سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام: ٧٨٤.
٥- فقه العمارة الإسلامية :١٢.
٦- المصدر نفسه: ١٩-٢٠.
٧- التحكم في استعمالات الأراضي في المدينة العربية الإسلامية، ندوة الإسكان في المدينة الإسلامية:٢٨٥-٢٩٢.
٨- المصدر نفسه: ٢٨٥-٢٩٢.
٩- تأثير الشريعة على المظهر العمراني، مجلة علم البناء، ع٧١.
١٠- التحكم في استعمالات الأراضي: ٢٨٥-٢٩٢
١١- المصدر نفسه: ٢٨٥-٢٩٢، العمارة الإسلامية والبيئة، ع ٣٠٤: ٤٧ -٤٩.
١٢- المدينة والتحضر:١٦٩.
١٣- البلدان: ٢٤٢.
١٤- المصدر السابق نفسه: ٢٤٧.
١٥- المصدر السابق نفسه: ٢٤٥.
١٦- المصدر السابق نفسه: ٢٤٢. لاحظ الأشكال ١٦-٢١.
١٧- العوامل التاريخيّة :٢٦٩.
١٨- الخطط:٢/٤٤-٤٧.
١٩- البلدان:١٥٤.
٢٠- الإعلان بأحكام البنيان.
٢١- المدونة الكبرى:١٥/٢٣٠.
٢٢- الفتاوي المهدية في الوقائع المصرية:٤٨٢/٥.
٢٣- تبصرة الأحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام:٣٠٣/٢.
٢٤- المدونة الكبرى:١٤/٢٣٥.
٢٥- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: ٣٣٣/٥.
٢٦- شرح الكنز، تبين الحقائق، شرح كنز الدقائق:١٩٦/٤، والصنائع في ترتيب البدائع: ٢٦٣/٦.
٢٧- مرآة المجلة الكبرى.
٢٨- المدونة الكبرى: ١٩٧/٥.
٢٩- الهامش، كشاف القناع منتهى الإرادات:٤٢٣/١-٤٢٦.
٣٠- مجلة الأحكام العدلية، المادة ١٢٠٠: ٢٣١ ، الفتاوي الخانية: ٢٨٤/٢.
٣١- تبصرة الحكام:٢/ ٣١٠ -٣١١.
٣٢- جامع العلوم والحكم :٢٦٩، شرح منتهى الإرادات: ٢٣١.
٣٣- مجلة الأحكام العدلية:المادة ١٢٠٠،ص: ٢٣١.
٣٤- هامش الفتاوي الغياثية:١٧٧، تبصرة الحكام: ٣٢١/٢.
٣٥- المصدر السابق نفسه: ٣١٢/٢.
٣٦- المنهاج وشرحه نهاية المحتاج: ٣٣٣/٥.
٣٧- الكنز:١٩٦/٤، فتح القدير: ٤١٤/٦-٤١٥.
٣٨- المدونة الكبرى:٢٣٥/١٤.
٣٩- جامع العلوم والحكم: ٦٩، شرح منتهى الإرادات:٢٧٠.
٤٠- شرح الكنز للزيلعي:١٦٩/٤،شرح مرشد الحيران: ٤١.
٤١- ابن الزاز:٤١٩/٦.
٤٢- حاشية الصاوي، على الشرح الصغير:١٧٦/٢.
٤٣- حاشية الروض:١٥.
٤٤- الفقه الإسلامي: ٢٧٩.
٤٥- الفتاوي الهندية:٩٧/٤.
٤٦- المصدر السابق نفسه: ١٠٥/٤.
٤٧- القواعد: ١٩١، شرح منتهى الإرادات:٢٧١.
٤٨- فتح القدير:٤١٤/٦، وكذلك المادة٦١ من مرشد الحيران، شرح مرشد الحيران:٢.
٤٩- تبصرة الحكام :٣١١/٢.
٥٠- القوانين الفقهيّة:٢٢٣.
٥١- الإقناع، شرحه كشاف القناع: ٤٢٣/٢.
٥٢- نهاية المحتاج: ٣٣٤/٥.
٥٣- وفاء الوفاء:٢/ ٢٧٠.
٥٤- الإعلان بأحكام البنيان :١٢٨.
٥٥- الإعلان بأحكام البنيان:٢٨.
٥٦- الإعلان بأحكام البنيان:٢٨.
٥٧- مرآة المجلة:١٣٥/٢، شرح مرشد الحيران:٤٢.
٥٨- الشبر: وحدة قياس طولية أمكن تحديد قياسها ٢٣,١سم على أساس أنّ الذراع شبران والذراع ٤٦,٢ سم فيكون الشبر ٤٦,٢ عليه السلام ٢=٢٣,١ سم.
٥٩- الفتاوي الخيرية: ٢٠٢/٢.
٦٠- القوانين الفقيهيّة:٢٢٣- ٢٢٤؟
٦١- مستدرك الوسائل:١٥/٣.
٦٢- الفتاوي الهندية:١٠٠/٤، مجلة الأحكام العدليّة، المادة ١٢١٠. وإنّ الشكل رقم ٢٢ يوضّح ذلك.
٦٣- البزازية بهامش الهندية:٤٢١/٦-٤٢٤.
٦٤- منهج الطلاب وشرحه البجرمي:١٤/٣.
٦٥- مواهب الجليل :١٥٢/٥.
٦٦- الامتناع وشرحه كشاف القناع:٢٠٢/٢.
٦٧- حاشية الروض:١٥٦.
٦٨- الإعلان بأحكام البنيان: ١٥-١٦.

٦٩- المصدر السابق نفسه: ١٧، القمط (العقد أو الرباط) وهو المصطلح الذي يعادل في العراق الشد، ويقابله الحل، الإعلان بأحكام البنيان: ١٧.
٧٠- الإعلان بأحكام البنيان: ١٧.
٧١- المصدر السابق نفسه: ١٦.
٧٢- الإعلان بأحكام البنيان: ١٧.
٧٣- المصدر نفسه:١٨.
٧٤- القوانين الفقهيّة:٢٢٣.
٧٥- سنن ابن ماجه:٢/ ٧٨٤.
٧٦- البلدان: ٣١١.
٧٧- تاريخ واسط: ٢٣.
٧٨- البلدان: ٢٤٢.
٧٩- المدينة والتحضر: ١٩٢.
٨٠- المدينة الإسلامية: ١٨٠.
٨١- المعتصر من المختصر من مشكل الآثار :٢٣.
٨٢- شرح مجلة الأحكام العدلية: ٣/١٠٦.
٨٣- إحياء علوم الدين:٢/٢٣٩، شرح منتهى الإرادات:٢٦٩.
٨٤- الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرة الملكية والعقود: ٣٤٢.
٨٥- حاشية الطحطاوي على الدر المختار:٢٨٧.
٨٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٢٦٤.
٨٧- شرح بداية المبتدئ: ٢٩٠.
٨٨- الأحكام السلطانية والولايات الديني": ٢٩٠.
٨٩ الشرح الصغير وحاشية الصاوي: ٢/١٧٧، والمغنى:٤/ ٣٧٤-٣٨٠
٩٠- المغنى:٤/ ٣٧٤-٣٨٠. القواعد :٢٠٤، شرح منتهى الإرادات:٢٦٩.
٩١- التعسف في استعمال الملكية والقانون:٧٣٦، حاشية الروض:١٥٣.
٩٢- جريدة الوقائع العراقية:ع١٤٦٥، ١٤٩.
٩٣- راجع المواد ٢٣ -٢٩ من هذا النظام.
٩٤- سنن ابن ماجه، مج ٢/ ٧٨٤.
٩٥- صحيح مسلم :٤/ ٢١٦.
٩٦- شرح مرشد الحيران:٣٢.
٩٧- الفقه الإسلامي:٧٥.
٩٨- المصدر نفسه: ٢٦٨.
٩٩- بدائع الصنائع: ٦/ ٢٥٦.
١٠٠- شرح موطأ مالك:٦/ ٤٧.
١٠١- نهاية المحتاج:٣/ ٣٨٥-٣٨٦.
١٠٢- مستدرك الوسائل: ١٥١.
١٠٣- حاشية الروض:١٥٣.
١٠٤- الشريعة الإسلامية:٤٨.
١٠٥- مجلة الأحكام العدلية، المواد ١٢١٩-١٢٢١ : ٢٣٥ - ٢٣٦.
١٠٦- المدينة وعوامل التحضر: ١٧٣.
١٠٧- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة:٧/ ٢٢-٢٣.
١٠٨- حاشية البجرمي على شرح منهاج الطلاب:٣/ ١٤.
١٠٩- القوانين الفقهية: ٢٢٣-٢٢٤.
١١٠- شرح الزيلعي على الكنز:٤/ ١٩٤-١٩٥.
١١١- مجلة الأحكام العدلية:٤٣٠ -٤٣١.
١١٢- الفتاوي الخانية: ٤٣٠ -٤٣١.
١١٣- شرح مرشد الحيران: ٤٤.
١١٤- الإعلان بأحكام البنيان: ١١٨.
١١٥- الإعلان بأحكام البنيان: ١٢٢.
١١٦- المصدر السابق نفسه:١٢.
١١٧- الإعلان بأحكام البنيان:٦٤.
١١٨- نهاية الرتبة في طلب الحسبة:١٧٦.
١١٩- المدينة والتحضر: ١٨٣.
١٢٠- شرح الكنز:٤/ ١٩٦، حاشية ابن عابدين على الدر المختار: ٤/ ٤١٠.
١٢١- الفتاوي البزازية على هامش الهندية: ٦/ ٤١٦.
١٢٢- كشاف القناع:٢/ ٢٠٠- ٢٠١.
١٢٣- تبصرة الحكام:٢/ ٢٠٥-٣١٢.
١٢٤- المدينة وعوامل التحضر: ١٨٠.
١٢٥- الحياة الاقتصادية ونظمها في المدن في عهد الازدهار الإسلامي، من كتاب المدينة والحياة المدنية:٢/ ١٧٤.
١٢٦- المدينة وعوامل التحضر: ١٨٠.
١٢٧- الحياة الاقتصادية: ١٧٢.
١٢٨- النساء: ٢٩.
١٢٩- صحيح مسلم:١١/ ٤٨.
١٣٠- الطرق الحكمية: ٣٣٥.
١٣١- فتح القدير: ٥/ ٤٤٥.
١٣٢- أحكام المعاملات الشرعية: ١٢٤-١٢٥.
١٣٣- شرح الكنز: ٣/ ٢٢١.
١٣٤- نصب الراية لأحاديث الهداية: ٤/ ٢٦٧.
١٣٥- جامع العلوم والحكم: ٢٧٠.
١٣٦- أحكام المعاملات الشرعية: ١٢٤.
١٣٧- المصدر السابق نفسه: ١٢٥.
١٣٨- الفقه الإسلامي: ١٨٢.
١٣٩- الطرق الحكمية: ٢٢٢.
١٤٠- الإعلان بأحكام البنيان:١٩٢.
١٤١- المصدر السابق: ٩٢.
١٤٢- المصدر السابق:٩٢.
١٤٣- جامع العلوم والحكم: ٢٦٩ -٢٧٠.

المصادر والمراجع

١- **الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة**، لعلي بن حبيب الماوردي، ت ٤٥٠هـ.

٢- **إحياء علوم الدين**، للغزالي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م.

٣- **الإعلان بأحكام البنيان**، لابن الرامي، دراسة وتحقيق محمد عبد الستار عثمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية- مصر، ١٣٠١هـ.

٤- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصر، ١٩١٠م.

٥- **تأثير الشريعة على المظهر العمراني للمدينة**، لحسين عبد الملك، مجلة عالم البناء، ع ٧١، القاهرة، ١٩٨٦م.

٦- **تبصرة الاحكام في أصول الاقضية ومناهج الأحكام**، لبرهان الدين بن علي، ابن فرحون، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

٧- **شرح الكنز**، تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان الزيلعي، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر،١٣١٤هـ.

٨- **التحكم في استعمالات الأراضي في المدينة العربية الإسلامية**، لصالح الهذلول، ندوة الإسكان في المدينة الإسلامية، منظمة العواصم والمدن الإسلامية، جدة.

٩- **التعسف في استعمال الملكية والقانون**، لأحمد سعيد الزهاوي، القاهرة، ١٩٧٤م.

١٠- **جامع العلوم والحكم**، لزين الدين أبي الفرج ابن رجب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٠م.

١١- **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، لأحمد الصاوي، مطبعة الحلبي، مصر، ١٩٥٢م. وأعيد طبعه بالأوفست ١٩٣٧.

١٢- **حاشية الطحاوي على الدر المختار**، للطحاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م.

١٣- **الحياة الاقتصادية ونظمها في المدن في عهد الازدهار الإسلامي**، لحمدان الكبيسي، من كتاب المدينة والحياة المدنية، تأليف نخبة من أساتذة التاريخ، بغداد، ١٩٨٨م.

١٤- **ستن ابن ماجه**، لمحمد بن يزيد القزويني، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥- **شرح بداية المبتدي**، لأبي الحسن برهان الدين الميرغاني، مطبعة الحلبي، مصر ١٩٧٨م.

١٦- **شرح مرشد الحيران**، لمحمد الأبياني، ومحمد سلامة النجلقي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٢م.

١٧- **شرح منتهى الإرادات**، لمنصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، بيروت.

١٨- **شرح منهج الطلاب**، للبجرمي، بولاق، ١٣٠٩هـ.

١٩- **شرح موطأ مالك**، لأبي الوليد الأندلسي، مصر ١٣٢٢هـ.

٢٠- **الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرة الملكية والعقود**، لبدران أبو العينين، مصر.

٢١- **صحيح مسلم**، لأبي الحسين مسلم بن حجاج، النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢- **الصنائع في ترتيب البدائع**، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ط١، مصر، ١٩١٠م.

٢٣- **العمارة الإسلامية والبيئة**، للدكتور المهندس يحيى وزيري، عالم المعرفة، ع٣٠٤، ٢٠٠٤م.

٢٤- **العوامل التاريخيّة لنشأة المدن العربية الإسلامية**، لمصطفى عباس الموسوي، العراق ١٩٨٢م.

٢٥- **الفتاوي الخانية**، لفخر الدين حسين قاضي خان، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٠هـ.

٢٦- **الفتاوي المهدية في الوقائع المصرية**، للشيخ محمد العباسي المهدي، ط١، المطبعة الأزهرية، مصر، ١٣٠١هـ.

٢٧- **الفتاوي الهندية**، لمجموعة من كبار علماء الهند، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٠.

٢٨- **الفقه الإسلامي**، لمحمد يوسف موسى، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة.

٢٩- **فقه العمارة الإسلامية**، لخالد عزبن، دار النشر للجامعات، القاهرة، ١٩٩٧م.

٣٠- **القوانين الفقهية**، لأبي القاسم ابن جزي، بيروت.

٣١- **المدن في الإسلام حتى العصر العثماني**، لشاكر مصطفى،ج١،ط١، الكويت، ١٩٨٨م.

٣٢- **المدونة الكبرى**، للإمام أبي عبد الله مالك بن أنس، ط١، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٢٤هـ.

٣٣- **المدينة والتحضر**، فصل من كتاب حضارة العراق، لخالص حسني الأشعب، تأليف لجنة من الباحثين، ١٩٨٥م.

٣٤- **مرآة المجلة**، ليوسف أوصاف، المطبعة العمومية، مصر، ١٩٩٤م.

٣٥- **مستدرك الوسائل**، لمرزا حسين النوري، المطبعة الإسلامية، ١٣٨٤هـ.

٣٦- **المعتصر من المختصر من مشكل الآثار**، ليوسف بن موسى الحنفي، عالم الكتب، بيروت .

٣٧- **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، لمحمد جواد العاملي، مصر، ١٣٢٧هـ.

٣٨- **الهامش كشاف القناع**، منتهى الإرادات، لمحمد تقي الدين محمد القنوجي،مكتبة دار العروبة، مصر.

٣٩- **الخطط المقريزية المسماة المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، لتقي الدين المقريزي، بولاق، مصر.

٤٠- **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، لابن بسام، تح. حسام السامرائي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٨م.

٤١- **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، لشمس الدين محمد الرملي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٧هـ.

٤٢- **هامش الفتاوي الغياثية**، لداود بن يوسف ابن نجيم، الطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٢٢٢هـ.

٤٣- **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، لأبي الحسن عبد الله السمهودي، مطبعة الأدب المؤيد، القاهرة، ١٣٢٦هـ.

مخطوطات النحو بالخزانة الحسنية بالرباط: مقاربة كوديكولوجية

د. مصطفى طوبي
أكادير - المغرب

تحتوي الخزانة الحسنية على ما يقرب من ٩٣٩ مخطوط في مادة النحو.. ونحن نعلم أنّ النحو كان عنصراً رئيساً في حلقات العلم... ونلمس ذلك من خلال كثرة الشروحات والحواشي والتعاليق التي صنعت لألفية ابن مالك (ت٦٧٢هـ)، وأجرومية محمد بن محمد بن داوود بن آجروم الصنهاجي (ت٧٢٣هـ)، ومع ذلك فنحن لن نعدم في هاته المادة مخطوطات جديرة بالانتباه إما لندرتها الخطية الماديّة، أو لطرافة موضوعها ومتانته. ومن هاته المخطوطات الطريفة في موضوعها كتاب سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ ٧٩٦م)، وتوجد منه ثلاث نسخ هي ٦٨٩٨ و٩١٠٦ و١١٥٣٧، وكلها عارية من تاريخ النسخ، ونأمل أن يحصل تحقيق آخر للكتاب يأخذ هاته النسخ في الحسبان ومنها كتاب النكت في تفسير كتاب سيبويه" لأبي الحجاج يوسف بن سليمان المعروف بالأعلم الشنتمري (ت٤٧٦هـ/ ١٠٨٤م)، ومنها "الجمل الكبرى في النحو" لأبي إسحاق عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت٣٣٧هـ/٩٤٨م) وكتاب "الحلل في شرح أبيات الجمل" لعبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت٥٢١هـ/١١٢٧م)...

وأمام هذا الكم من تراثنا في النحو. لستُ مستمراً في اجترار المعلومات المحصل فيها، وإنما منهجنا أن نقارب جوانبها المادية عبر دراسة كوديكولوجية، وهذا صميم اقتراحنا في هذا البحث وسأقسم معالجتي الماديّة إلى العناصر الآتية:

البعد الحفري التقني: وسأتناول ضمن هذا البعد مادة الكتابة، ونظام الطي، والترتيب، والتثقيب، وتركيب الصفحات، والتسفير، والترميم الخ...

البعد الحفري النسقي: وسأتناول ضمن هذا البعد بداية النص، ونهايته، وحرود المتن،

والتملكات، والإقتناءات، والمقابلات، والعناوين، والترقيم، والعلامات، إلخ.

وسنتحدث، في عتبة هاته الدراسة الأركيولوجية، عن انتماءات المخطوطات وقدمها...

انتماءات المخطوطات وقدمها:

للمخطوط رحلة زمنية ومكانية، وقد يكون وعاؤه، وخطه وإشارات أخرى دلائل مفحمة في هذا الباب ... وإنما تكشف لنا المخطوطات المدروسة عينة من النسخ مما ينتمي إلى المغرب الأقصى، أو بلاد شنقيط، أو السودان، أو بلدان أخرى قريبة، وحسبنا أن نقف على بعض الأسفار التي سودت في بلاد السودان ومن ذلك:

- الفتوحات القيومية في شرح الأجرومية لأبي العباس بن أحمد بن عمر بن محمد المعروف بأحمد بابا التنبكتي (ت١٠٣٦-١٦٢٧م)[1].
- النكت المستجادة في اتحاد الفاعل والمبتدأ في شرط الإفادة للمؤلف نفسه[2]، ويرجح أن يكون الكتاب مبيضة بخط صاحبها...ذلك أنَّ نهاية النص قد ورد فيها تاريخ التسويد والتبيض على حد سواء قال:" ووافق الفراغ من تسويدها في عام الثامن والثمانين والتسع مائة، سوى كلام الإمام الراعي، فإنما ألحقته فيما بعد، والحمد لله أولاً وآخرا. وكان الفراغ من كتب نسخة الأصل بعد الزوال يوم الأربعاء التاسع والعشرين من ذي القعدة الحرام عام ٩٩٩هـ انتهى بحمد الله تعالى"[3].
- مختصر في النحو لمحمد بن أبي البرزوري، وهو تقييد يشمل أركان النحو وأصوله..
- أما بخصوص المخطوطات القديمة ضمن هاته المادة، فقد حصرنا الكتب التي تعود إلى القرن السابع الهجري وما قبل هذا القرن، فألفينا أن عددها لا يتجاوز خمس عشرة نسخة تبتدئ بالكتاب لسيبويه (ت١٨٠هـ)، ثم الجمل الكبرى للنحو للزجاجي (ت٣٣٧هـ)، ثم كتاب النكت للأعلم الشنتمري (ت٤٧٦هـ)، ثم ملحة الإعراب للحريري البصري (ت٥١٦هـ)، فالحلل في شرح أبيات الجمل للبطليوسي (٥٢١هـ)، وإعراب أبيات الجمل للمؤلف نفسه، ثم الكافية لابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، التي انتسخت في ١٠٠١ هجرية، ثم نهاية الأمل في الجمل لمحمد بن ناماور الخونجي(ت٦٤٦هـ)، ثم ألفية ابن مالك (ت٦٧٢هـ)، وشرح جمل الزجاجي لأبن الصائغ الكناتي(ت٦٨٠هـ)، وكانت نساختها في ٢٤ شعبان عام ٨٩١هجرية، وتكتسي هاته النسخة الأخيرة أهمية فيلولوجية لافتة للنظر، إذ لا يفصل بين وفاة مؤلفها وانتساخها إلا قرنان فقط... في حين أنَّ انتساخ نسخة الكافية المذكورة سابقًا يبعد عن تبييضها بأربعة قرون.. وما عدا ذلك فأغلب الكتب المذكورة عارية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ...

البعد الحفري التقني في مخطوطات النحو:

مادة الكتاب:

نبادر إلى القول إنَّ كل الأوعية المدروسة هي مصنوعة من مادة الورق، إلا أنَّ أحجامها تعكس اختلافًا في صناعة فرخة المنطلق، أو أنظمة الطي، فهناك مثلاً مقياس نموذجي هو ١٤×١٩سم، وتقترب منه مقاسات أخرى من مثل ١٤×٢٠سم، و٥ ,١٤×١٩ سم، و١٣×١٩سم... وهناك مقياس آخر مختلف هو ١٨×٢٧سم، وتقترب منه جملة من المقاسات الأخرى من مثل ١٨,٥×٢٧,٥سم وهذا يبين لنا أنَّ هاته الاختلافات الطفيفة إنما لحقت

بأحجام الورق نتيجة قص الفرخات وتسويتها وترتيبها... ولكن حين يبلغ الاختلاف المستويين بشكل واضح، كأن نجد مثلاً ١٦×٢١سم، أو ٢٠×٢٨سم، فإننا نقول إنَّ الأمر إنما مرجعه إلى اختلاف القالب أو اختلاف الطي، فنحن نعرف أنَّ الورق كان يصنع في بلدان مختلفة من العالم الإسلامي، وكان يحصل فيه بعض الاختلاف على مستوى الحجم والمواد الأولية المتخذة في صناعته، وفي بعض الأحيان قد نعثر على ورق دخيل من بلاد أوروبا على الرغم من موقف المسلمين سابقًا من الورق الرومي، إذ كان يُعدُّ نجسًا والكتابة عليه محرّمة، ونعرف هذا الورق إما عن طريق العلامة أوالفيليغران Filigrane، كما هو الأمر في نسخة من شرح ألفية ابن مالك، لأبي زيد عبد الرحمان بن علي بن صالح المكودي[٤]، إذ نلاحظ في أوراقها علامة مرشومة تحيل على الصانع تسمى فيليغران Filigrane وإما من الصورة المادية للورق، إذ وجدنا في بعض الأحيان أوراقًا معملية حديثة مُسطَّرة بطريقة آليّة وخالية من الفيليغران، مثل نسخة من تسهيل الدروس النحوية على الخلاصة الألفية لمحمد عبد المجيد بن عبد الرحمان أقصبي[٥].

ونلاحظ من جهة أخرى أنَّ الورق المحلي المستعمل في المادة المدروسة قد ساءت حالته، فاعترته الخروم، و التآكلات، والرطوبة، وذلك بنسبة كبيرة... ونحن لا نستطيع أن نحصر المخطوطات المخرمة لكثرتها، أما المخطوطات التي اعترتها الرطوبة فنذكر منها نسخة من تعليق على شرح خلاصة ابن مالك المكودي والبحث معه فيما طرأ له من السهو لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الرحمان ابن مجبر المساري[٦] (ت٩٨٥هـ)، وتمرين الطلاب في صناعة الإعراب لخالد بن عبد الله الأزهري[٧]، ونسخة من كتاب حل الألفاظ الجرومية لأبي العباس أحمد بن محمد البجائي المعروف بابن كحيل[٨] (٨٦٩هـ)....

ونلاحظ أن هناك مجموعة من الكتب القريبة العهد، ولكن سريعة الاهتراء والاصفرار والتآكل من مثل نسخة من مجموع تقييد على قول ابن مالك في ألفيته لمحمد بن مسعود بن أحمد الطرنباطي الأموي العثماني (ت١٢١٤هـ)، ونسخة من الدرة النحوية في شرح الجرومية لمحمد بن أحمد يعلى الشريف الحسني[٩] (ت٧٢٣هـ)، وتفسير ذلك إنما مرده إلى نوعية مكونات الورق إذ يلاحظ من خلال صلابة هذا الأخير، وتكسره، وسرعة اصفراره، واهترائه، أنَّ مكوناته الأصلية هي الخشب، وهي مادة لا يتجاوز فيها السيلولوز ٥٠٪ في حين أنَّ الورق المصنوع من الكتان والقطن والقنب تشكل فيه المواد السيلولوزية ١٠٠٪، الأمر الذي يفسر لنا صمود مجموعة من المخطوطات عبر قرون عديدة. وتساهم نوعية المداد في الحفاظ على نوعية الورق إذا كانت نسبة الحموضة فيه قليلة، أما إذا حصل العكس فسيؤدي ذلك حتمًا إلى احتراق مادة الكتابة وتحصل هناك تجويفات في أماكن الحبر وانكسار في المادة خاصة إذا كانت ألياف هاته الأخيرة من الخشب، ومثال ذلك في المادة المدروسة: نسخة من تمرين الطلاب في صناعة الإعراب لخالد بن عبد الله الأزهري[١٠] (ت٩٠٥هـ)، ونسخة من الجواهر النفيسة في المسموعة والمقيسة لأحمد بن مبارك بن محمد السجلماتي[١١] (ت ١١٥٥)، حيث يلاحظ فيها تكسر في الأوراق واحتراق في خطوط الكتابة نتيجة حموضة في الحبر.

الطي وتركيب الصفحات:

نلاحظ في المادة المدروسة سيطرة الكراريس المفككة، ويحصل التفكك أصلاً في قفا المخطوط

نتيجة عدم إتقان صنعة التسفير التي هي من الصنائع الجوهرية في الوراقة.

والتفكك لا يترك لنا مجالاً لمعرفة نوعية الكراسة. فالكراسة هي في أصلها فرخة واحدة يجري طيها عددًا من الطيات، ويجري تفكيكها أو قطعها من الأماكن الملتحمة لكي نحصل على نواة المخطوط. ولا يوجد في فقهيات الوراقة الإسلامية ما يشفي الغليل في هذا الباب، وإنما ذلك من عناصر المنهج الكوديكولوجي[١٢] الحديث. وعمومًا نلاحظ تواتر الخماسيات في المادة Quinines المدروسة، وأما ما يتعلق بتركيب الصفحات فنحن نلاحظ تدرجًا في أحجام الهوامش من الطرة الداخلية إلى الكرة الفوقانية. كما أننا نجد أن جميع المادة المدروسة فيها درج واحد للكتابة، وليس هناك أي استثناء في هذا الأمر، ويكون هذا الدرج في الغالب مؤطرًا بالمسطرة التي غالبًا ما تزول آثارها لحظة معاينة المخطوط، ولكن التناسق الذي يحصل في المساحة المكتوبة، والاتساق الذي يوجد في بدايات الأسطر وبين الأسطر ذاتها يؤكد لنا أنَّ هاته أمور لا يمكن أن تتم دون أضواء ترشد الناسخ في مهنته. ويحصل أن يكون هذا الدرج مؤطرًا بالمداد أو مجدولاً بحسب لغة المنوني رحمه الله، وهناك أمثلة قليلة في هذا الباب من مثل نسخة من الأنوار السنية والأزهار البديعية البهية في شرح خطبة الألفية لمحمد بن محمد بن حمدون بناني الفاسي[١٣] (ت ١١٤٠هـ)، حيث نجد أنَّ الأدراج مجدولة بالأحمر. وهناك نسخة من أوضح المسالك لعبد الله بن يوسف بن هشام الشافعي[١٤]، ونسخة من الدرة النحوية في شرح الجرومية لمحمد بن أحمد يعلي الشريف الحسني[١٥]، ونسخة من تمرين الطلاب في صناعة الإعراب لخالد بن عبد الله الأزهري[١٦]، ونسخ أخرى.

الثقوب والتسفير:

استعملت الثقوب أصلاً، في الوراقة، لتركيب الصفحات، والمساحة المكتوبة والتزويق، والتسفير... فنحن نلاحظ في قعر الهامش السفلي في أغلب المادة المدروسة ثقوبًا استعملت في شد الكراريس بعضها إلى بعض. كما نلاحظ الثقوب داخل المخطوط في بعض الأحيان، وغالبًا ما كان يستعمل لتركيب الصفحات كما هو في المخطوط خ، ح ٥٦١٢، وهو نسخة من شرح نظم الأجرومية للطالب ابن العربي الآبار لمحفوظ بن سعيد بن مسعود الرسموكي (كان حيًا ١٢٨٣). ففي إنعام النظر في عينة من النسخ نلاحظ آثار أربع ثقوب بارزة في الأركان الأربعة للمساحة المكتوبة أو درج الكتابة... وعمومًا نقول إنَّ هذا المبحث مازال في حاجة إلى تدقيق ودراسات متخصصة. أما ما يتعلق بالتسفير فنبادر إلى القول في البدء إنَّ هذا المبحث هو أوفر حظًا في الدراسة من المباحث الأخرى المرتبطة بالوراقة بمفهومها الخلدوني الواسع. ولا نعدم في التاريخ كتبًا جليلة في هاته الصنعة[١٧]. وأما في مادتنا المدروسة فنلاحظ ما يلي:

١) **مخطوطات مسفرة تسفيرًا أصليًا:** وغالبًا ما تكون حالتها سيئة ومتدهورة، وأرضيّة الغلاف بنية، وترنجته لوزية أصيلة، وتكون هناك رسوم زخرفية توريقية في الأركان. وغالبًا ما يحصل هناك تفكك الغلاف عن مجموع الكراريس، وتآكل في البرشمان المدوَّر الذي يقوي قفا المخطوط، ومثال ذلك نسخة من جمع الغريب في ترتيب آي مغني اللبيب لأبي عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري المعروف بابن الرصاع...

٢) **مخطوطات مسفرة تسفيرًا غير أصلي:** ولا

نعاين في هاته المجموعة أصالة في تزويق جلدة الغلاف بل قد تكون خالية من التزويق وغير متدهورة، وغالباً ما تكون الكراريس في هاته الحالة مخيطة بشكل بدائي واضح، ولا يكون هناك تقبيب في قفا المخطوط. بل يكون مسطحاً، ومثال ذلك نسخة من أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الشافعي[18] (ت ٧٦١هـ/ ١٣٦٠م).

٣) **مخطوطات غير مسفرة:** وتوجد منها عينة صغيرة في المادة المدروسة، ومثل ذلك نسخة من الدرة النحوية في شرح الجرومية لمحمد ابن أحمد يعلى الشريف الحسني[19] (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣)

الترميم:

ليس هناك أي مخطوط مرمم بشكل علمي حديث ضمن مادة النحو بالشكل الذي رممت به مثلاً نسخة المقتبس لابن حيان الأندلسي في مركز الترميم بالخزانة العامة بالرباط، وفي المقابل نلاحظ ترميماً بدائياً يعكس رحلة المخطوط عبر مقرات ومكاتب بسيطة تهيمن عليها ثقافة وراقية أولية تقليدية. ويمكن أن نجمل عبر الملاحظة هذا الضرب من الترميم إلى صنفين:

١- **الترميم عبر الإلصاق:** وصورة هذا الترميم أن نجد الأماكن المتآكلة أو المخرمة قد ألصقت بها قطع ورقية بشكل يذهب معه التآكل أو الخرم. وهو في صورته العامة ترقيع يحصل في المخطوط، ومثال ذلك ما وقع في نسخة من روض الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام لأبي عبد الله بن علي بن الأزرق الأبي الأصبحي[20] (ت٨٩٦هـ)، وما وقع في المجموع خ.ح ١٢٢٤٧ الذي يضم رسالة في النحو لمحمد بن عمر بن عثمان الفشتالي.

٢- **الترميم بمادة البلاستيك:** وصورة هذا الترميم أن تشد الورقة المهترئة أو المتآكلة بغلاف بلاستيكي بشكل يجنب المادة التساقط والتفتت، ويدخلها فضاءً معزولاً عن الأوكسجين، ومثال هذا الترميم نسخة من شرح قصيدة اللغزية في المسائل النحوية لأبي سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب الثعلبي الغرناطي[21] (ت٧٨٣هـ).

النساخة:

تستوعب النساخة في علم المخطوطات كل ما كتب في المخطوط وليس من صميم المتن بمفهومه الدقيق، ويقابلها في اللغة الفرنسية مصطلح Transcription[22]، ونعتقد أنَّ هذا المصطلح هو مصطلح إجرائي في علم المخطوطات[23]، وإنما يراد به في الشق الثاني من علم المخطوطات بدايات النص ونهاياته وحرود المتن، والوقفيات، والتملكات، والسماعات، وأنظمة الترقيم، وتصحيحات المصححين، والقراءات، والإجازات، والشكل المادي للخط، وما شابه ذلك من معطيات كتابية كثيرة نعد منها ولا نعددها...

ويجب أن نشير في البداية إلى أنَّ المادة المدروسة كتبت في عمومها بخط مغربي مبسوط عادي، وإنما كان الخط المغربي يتضمن أنواعاً كثيرة منها الخط الكوفي المغربي، والثلث المغربي، أو المشرقي المتغرب، والمبسوط، أو المستقيم، والمجوهر، والمسند، أو الزمامي، والخط المغربي المدمج، ثم هناك الخط الجزائري، والخط التونسي، والخط السوداني، أو السنغالي، ويتميز هذا الخط الأخير بغلظ حروفه وبساطتها...

ونلاحظ ضمن الخطوط المغربية المتمايزة في

بعض الأحيان خطوطًا نزعم أنها ذات انتماءات سودانية من خلال حروفها الثخينة والبسيطة، وليس لدينا ما يؤكد هذا الزعم لتجانس هاته المواصفات في كل الخطوط الصحراوية، ومثال الخط الذي كتبت به نسخة من مبرز القواعد الإعرابية من القصيدة المجرادية لعلي بن محمد ابن أحمد الرسموكي الجزولي[٢٤]، ونسخة من التصريح بمضمون التوضيح لخالد بن عبد الله الأزهري[٢٥] (ت٩٠٥)، ونسخة من الفتوحات القومية في شرح الجرومية لأحمد بن أحمد تقيت[٢٦] بن محمد بن الحاج تقيت (ت١١٣٠هـ)، ونسخة أخرى من الكتاب نفسه[٢٧]. وهناك صنف آخر من الخطوط متميّز عن الخطوط المغربية، ونلاحظ أنَّ عدده ضمن المادة المدروسة قليل جدًّا ويتعلق الأمر بالخط المشرقي، ومثاله نسخة من تحفة الغريب في الكلام عن مغني اللبيب لمحمد بن أبي بكر المخزومي الدماميني[٢٨]، ونسخ من التصريح من مضمون التوضيح لخالد بن عبد الله الأزهري[٢٩]، ونسخة من حاشية على توضيح الألفية لأبن هشام الأنصاري لناصر الدين محمد ابن حسن اللقاني المالكي[٣٠] (ت٩٥٧هـ)، ونسخة من حاشية على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك لمحمد بن علي الصباني[٣١] (ت١٢٠٢هـ)، ونسخة من حاشية على شرح الكافية لأبي الحسن علي بن محمد الجرجاني المعروف بالسيد الشريف[٣٢] (ت٨١٦هـ)، ومخطوطات الخزانة الحسنية رقم ١١٩٩١و ٣٠٢٥ و ٣٩٧٣ و٦٩٦٢ و٧٧٦٩ و٦٧٨٤ ونسخ أخرى، وهي في عمومها من الخط المشرقي النسخي.

أما بخصوص بدايات النصوص ونهاياتها، فيجب أن نميز بين بداية النص بمفهومه الدقيق وبداية المخطوط، فبداية المخطوط متشابهة أو تكاد تتشابه إلا في طرق الصياغة؛ إذ إنها تضم عمومًا الحمدلة والتصلية والتسليم أو التسبيح، ثم يبدأ النص عادة بعد قوله: أما بعد" "وبداية" النص Incipit هي العلامة الأولية الكبرى للكتاب. ونهاية النص Explicit هي الصياغة الأخيرة التي تأتي مباشرة قبل حرد المتن أو التختيم ومثال ذلك بداية النص ونهايته في الفتوحات القيومية لأحمد بابا التنبكتي خ.ح، ٤١٢٩.

بداية النص:

سبحان الله المنزه كلامه عن اللفظ بالحرف في المقال" وبعد فيقول العبد الفقير... هذه حواش وضعتها على الجرومية المباركة".

نهاية النص:

منها إذا قبل أبو عذرها
وليت شعري وأقام الصلاة

ومن معطيات النساخة الأخرى تغيير الكتابة في العناوين ورؤوس الفقرات، إذ غالبًا ما نجد ألوانًا مغايرة أو الخطوط الثخينة أو استعمال الحمرة، أو الخضرة لبعض العناوين، أو الكلمات المميزة، ومثال ذلك المخطوطان ٨٩٢٩ و٩٢٦٤ وهما نسختان من ألفية ابن مالك، والمخطوطان ١٣٤٣٤ و١٣٥٦١ وهما نسختان من بداية التعريف بشرح شواهد سيدي الشريف.. وتغيير ألوان الحبر والتشديد على بعض الخطوط هي أمور تعكس مراهنة الوراق على أن يعطي معلومات أخرى مضمرة عبرة أشكال تواصلية أخرى.

وهناك في كل المخطوطات المدروسة حرود المتن، أو التختيمات، وهي تلك الصياغات التي توجد في آخر المخطوط على شكل مثلث، وتحتوي على الحمدلة والتصلية واسم الناسخ وتاريخ النسخ والدعاء للناسخ ببعض الأدعية ويجب أن نشير إلى

أنَّ أغلب النساخ المذكورين في حرود المتن هم نساخ مغمورون[٣٣]، وهو ما يبرر بعض الأخطاء الإملائية التي قد توجد في الكتابة، كما أشير إلى أنّ هناك حوالي ٤٥٠ من ٩٣٩ حرد المتن ليس فيها ذكر لاسم الناسخ وتاريخ النسخ، ويرجع ذلك إلى أسباب أخلاقية ومهنية وثقافية...

ومن ضمن عناصر النساخة أيضًا المقابلة، ونحن نعرف حرص أجدادنا على مقابلة المكتوب حتى إنهم كانوا يجترون المقولة الشهيرة " اكتب وقابل وإلا اطرح في المزابل". ويتوخون من وراء المقابلة ضبط النسخة وإضفاء مسحة من الوثوقية عليها،

ويشار إلى المقابلة بعبارة صريحة في هذا الأمر مثل العبارة التي توجد في آخر نسخة الكافية الشافية لجمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي[٣٤] (ت ٦٧٢هـ)، حيث كتب ما يلي" تمت مقابلتها بأصل جيد عشية الاثنين ١١١٤هـ.

ومن عناصر النساخة أيضًا التملك ويوجد عادة في الصفحة الأولى من المخطوط ومن ذلك التملك الذي يوجد في الصفة الأولى من نسخة المقدمة الجزولية في النحو لأبي موسى عيسى بن عبد العزيز الجزولي المراكشي[٣٥] (ت٦١٠هـ)، والتملكان اللذان يوجدان في الصفحة الأولى من نسخة من المنصف من الكلام على مغني ابن هشام لتقي الدين أبي العباس أحمد بم محمد الشمني[٣٦] (ت٨٧٢هـ)، أحدهما باسم الطاهر بن عبد الرحمان الحسني والآخر باسم أبي يعزى بن مولاي الطاهر الحسني. وقد يكون التملك في آخر الصفحة مثل التملكين اللذين يوجدان في آخر الصفحة من نسخة المهمات الفريدة في شرح الفريدة لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمان بن زكري[٣٧] (ت١١٤٤هـ /١٧٣١م).

ومن ضمن الهوامش التقنية المرتبطة أيضًا بالنساخة نظام الترقيم، ونشير إلى أنَّ نظام الترقيم في أغلب المادة المدروسة يعتمد على التعقيبة Reclaim أو الوصلة أو الرقاص. وهناك ضربان من التعقيبة: هناك التعقيبة المائلة مثل ما يوجد في المخطوطات خ.ح١٣٤٧٦، ١٢٠٣٤، ٦٤٨٨، ٤٣٨٣، ١١٦٧٩، ١٢٠٥٦، ٥٦٠٢، ٦١٩٥، ..٧٦٦٣. الخ.

وهناك التعقيبة الأفقية مثل ما يوجد في المخطوطات خ.ح ٥٠٣٦، ٢٧٢٩، ٧٧١٨، ١٢٣٧٢، ١٣٣٧١، ١٠٤٦٢، ..١٠٢٢٧.

وإلى جانب هذين الضربين هناك ضربان آخران نادران، ضرب يزاوج بين الأفقية والمائلة مثل ما يوجد في المخطوطات خ.ح ٦٥٢٩، ٢٥٦٢، ٩٧٠٢، ٨٣١٦، ٢٠٠١، ..٩١٠٦. الخ.

ضرب عمودي مثل ما يوجد في المخطوط خ.ح ١٢٢٣٩. وفي المقابل هناك مخطوطات تعد على الأصابع غابت فيها التعقيبة، ويرجع الأمر، في نظرنا، إلى سببين:

١) التقريض والتآكل الذي تتعرض له المخطوطات عبر التاريخ ما يؤدي إلى انحلال الأوراق في الزوايا والأركان، وزوال كل التقاييد الموجودة في الأماكن المقرضة. ومن ضمن ذلك توجد التعقيبة، ومثال ذلك غياب التعقيبة في نسخة من كافي الأريب على مغني اللبيب لمؤلف غير مذكور[٣٨].

٢) حداثة العهد والتمرد على بعض الصور التقليدية للمخطوط، وينحصر هذا الأمر على بعض مخطوطات القرن ١٤ هجري مثلما

هو الأمر في نسخة حديثة العهد من تعليق على المنحة الوفية التي هي لخلاصة ابن مالك نصفية لمحمد بن عبد المجيد أقصبي[٣٩] (ت١٣٦٤هـ).

ونشير في نهاية هذه الدراسة إلى أنَّ أغلب المادة المدروسة هي نسخ تفصلها عن الأصول عقود من الزمن يجب أن تعرض على قواعد تاريخ النصوص ونقدها إذا توخينا إخراجها بصورة علمية دقيقة... ومع ذلك، فنحن لانعدم بعض المبيضات القليلة المرتبطة مباشرة بالمصدر، مثلما هو الأمر في نسخة من مفتاح الأفئدة لمعاني نظم وصية لمحفوظ بن سعيد بن مسعود الرسموكي[٤٠] (كان حيًّا ١٢٨٣هـ)، إذ فرغ من تبييضها عام ١٢٨٣هـ. ■

●●●

الحواشي

١- توجد من الكتاب النسخ الآتية: ٤١٢٩ -٤١٤٣ -٦٥٢٩ - ٧٥٣٦ -١٢٠٩٩ -١٢١١٣-١٢٣٩.

٢- رقمه خ.ح، ١١٢٦٠.

٣- الصفحة الأخيرة من المخطوط خ.ح، ١٢٢٦٠.

٤- انظر المخطوط خ.ح، -٩٨٨١.

٥- انظر المخطوط خ.ح، ٧٠٤٨.

٦- انظر المخطوط خ.ح، ٣٨١٨.

٧- انظر المخطوط خ.ح، ٥٣٥٨.

٨- انظر المخطوط خ.ح،١٣٤٦٤.

٩- انظر المخطوط خ.ح،٦٥٣١.

١٠- انظر المخطوط خ.ح،٢٧٢٨

١١- انظر المخطوط خ.ح،٩٦٩٧.

١٢- خصص" ليون جلسان Leon Gilissen كتابه " تمهيد إلى علم المخطوطات" Prolegomene a la Codicologie للحديث عن عنصر الطي وصناعة الملازم في المخطوطات الغربية وهو أهم كتاب منهجي في هذا الباب.

١٣- انظر المخطوط خ.ح، ٥٣٩٠.

١٤- انظر المخطوط خ.ح،١٩٦٠.

١٥- انظر المخطوط خ.ح،٦٥٣١.

١٦- انظر المخطوط خ.ح،٩٩٥١.

١٧- ينظر بهذا الخصوص التسيير في صناعة التسفير لبكر بن إبراهيم الإشبيلي، مدريد ١٩٦٠ والسفياني صناعة تسفير الكتب وحل الذهب. فاس ١٩١٩م.

١٨- انظر المخطوط خ.ح، ٥٣٢٤.

١٩- انظر المخطوط خ.ح،٩٣٠٢.

٢٠- انظر المخطوط خ.ح،٢٥٦٧.

٢١- انظر المخطوط خ.ح،٧٥٧٩.

٢٢- تنظر رسالتنا لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم المخطوطات (مقدمة في الكوديكولوجيا): ٤١- الرباط ٩٧.

٢٣- قدم البعد النهجي لمصطلح Transcription الباحث البلجيكي جاك لومير في كتابه Introduction a la codicologie الذي نقلناه إلى العربية ضمن رسالة جامعية نوقشت بالرباط سنة ١٩٩٧م.

٢٤- انظر المخطوط خ.ح،٩٦٣٥.

٢٥- انظر المخطوط خ.ح،١٢٩٦٦.

٢٦- انظر المخطوط خ.ح،٧٥٣٦.

٢٧- ١٢٠٩٩

٢٨- انظر المخطوط خ.ح،١٦٥٥.

٢٩- انظر المخطوط خ.ح،٦٨٥٦- ٦٨١٨.

٣٠- انظر المخطوط خ.ح، ١٢٢٢٢.

٣١- انظر المخطوط خ.ح، ٤٨٢٩.

٣٢- انظر المخطوط خ.ح،٢٣٤٥.

٣٣- يمكن الإشارة بهذا الصدد إلى أنَّ العمل الذي قام به المنوني رحمه الله عن تاريخ الوراقة المغربية يمكن أن يوسع بالاستفادة من الفهارس الجديدة التي توضع للمكتبات العتيقة بالمغرب...

٣٤- انظر المخطوط خ.ح،٤٣٨٣.

٣٥- انظر المخطوط خ.ح،٤٧٨٤.

٣٦- انظر المخطوط خ.ح،٩٦٤٣.

٣٧- انظر المخطوط خ.ح،١١٥٤١.

٣٨- انظر المخطوط خ.ح،١٢١٠١.

٣٩- ٩٥٤٢.

٤٠- خ.ح: ٤١.

مخطوطات النحو بالخزانة الحسنية بالرباط: مقاربة كوديكولوجية